Anticlericalismo en Aragón

Protesta popular y movilización política (1900-1939)

M.ª Pilar Salomón Chéliz

Prensas Universitarias de Zaragoza

El lector encontrará en estas páginas un análisis del anticlericalismo en Aragón, de la movilización política y de las manifestaciones de protesta a que dio lugar durante el primer tercio del siglo XX. Desde la historia social, el libro aporta algunas claves de la persistencia y de la virulencia del anticlericalismo en España, dos características que lo diferenciaban de otros movimientos similares del entorno católico mediterráneo de la época.

La autora bucea entre los protagonistas que impulsaron la movilización anticlerical en Aragón y entre los que se opusieron, desde una posición clerical, a sus demandas secularizadoras. Analiza también los presupuestos ideológicos que aquéllos difundieron, las acciones de protesta que llevaron a cabo en pos de sus objetivos, y las medidas laicizadoras que establecieron cuando sus representantes políticos alcanzaron el poder en las instituciones locales o provinciales aragonesas.

Ahora bien, este estudio quedaría incompleto si no se atendiera a los sentimientos anticlericales arraigados en amplios sectores de la población, fruto de los recelos y resentimientos que podía generar la presencia del clero en la vida cotidiana. Por ello, se profundiza en los motivos del descontento y en las formas de protesta característicos del anticlericalismo popular y se plantea cómo el anticlericalismo contemporáneo los reinterpretó en una dirección laicista.

creative commons

ciencia Sociales

ISBN 84-7733-591-5

9 788477 335917

ANTICLERICALISMO EN ARAGÓN
Protesta popular y movilización política (1900-1939)

M.ª Pilar Salomón Chéliz

Prensas Universitarias de Zaragoza

ANTICLERICALISMO EN ARAGÓN
Protesta popular y movilización política (1900-1939)

M.ª Pilar Salomón Chéliz

Prensas Universitarias de Zaragoza

FICHA CATALOGRÁFICA

SALOMÓN CHÉLIZ, M.ª Pilar
Anticlericalismo en Aragón : protesta popular y movilización política (1900-1939) / M.ª Pilar Salomón Chéliz. — Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002
455 p. ; 22 cm. — (Ciencias Sociales ; 47)

ISBN 84-7733-591-5
1. Anticlericalismo–Aragón–1900-1939. I. Prensas Universitarias de Zaragoza, ed. II. Título. III. Serie: Ciencias Sociales (Prensas Universitarias de Zaragoza) ; 47
261.7(460.22)«1900/1939»
322(460.22)«1900/1939»

© M.ª Pilar Salomón Chéliz
© De la presente edición, Prensas Universitarias de Zaragoza
1.ª edición, 2002

Ilustración de la cubierta: José Luis Cano

Colección Ciencias Sociales, n.º 47
Director de la colección: José Manuel Latorre Ciria

Editado por Prensas Universitarias de Zaragoza
Edificio de Ciencias Geológicas
C/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España

Prensas Universitarias de Zaragoza es la editorial de la Universidad de Zaragoza, que edita e imprime libros desde su fundación en 1542.

Impreso en España
Imprime: Doble Color, S.L.
D.L.: Z-2501/2002

A mis padres María y Fernando

INTRODUCCIÓN

En la última década ha habido un creciente interés historiográfico por el anticlericalismo, un fenómeno muy relevante en la historia contemporánea española, y, sin embargo, escasamente analizado hasta entonces. Recientemente han aparecido en el mercado algunas obras que replantean una de las cuestiones más controvertidas al respecto: la violencia anticlerical en la guerra civil. En general, los trabajos de estos últimos años profundizan en caminos de renovación historiográfica que en su día abrieron, desde diferentes puntos de vista, las obras de J. C. Ullman, F. Lannon, J. Álvarez Junco o M. Delgado. Se intenta, así, poner fin a un vacío historiográfico que, amparado por el régimen franquista, se caracterizó por la abundancia de hagiografías y martirologios de los clérigos asesinados durante la guerra civil y, sobre todo, por la ausencia de análisis cualitativos que permitieran explicar con rigurosidad la persistencia de tal grado de violencia anticlerical en pleno siglo XX.

Lamentablemente, todo ello configuró una interpretación muy negativa del anticlericalismo en España: presentado como un movimiento «anti», sus señas de identidad quedaban reducidas al rechazo de todo lo clerical y a sus manifestaciones violentas contra edificios, símbolos religiosos y, en los momentos de mayor furia, contra el propio clero. Superada una primera etapa de exclusiva atención martirial, las explicaciones que siguió ofreciendo esta interpretación tradicional sobre el carácter virulento y obsesivo del anticlericalismo español incidieron, unas veces, en la agresividad hispana propensa a soluciones violentas, otras, en las influencias extranjerizantes desintegradoras de la esencia nacional católica, e incluso, más recientemente, en la ausencia de una modernización económica y social del país acorde con la conseguida en el terreno político en determinados momentos de la historia española contemporánea.

Desde los años setenta la renovación de esta visión tradicional del anticlericalismo, todavía vigente en los núcleos más conservadores de la Iglesia y de la sociedad, ha ido paralela al desarrollo de nuevas vías explicativas del fenómeno. En primer lugar, desde posiciones católicas aperturistas se ha profundizado en el comportamiento de la institución eclesiástica y en su interrelación con el arraigo del anticlericalismo (F. Lannon, J. Andrés Gallego, H. Raguer, etc.). En segundo lugar, hay que mencionar la influencia de *La Semana Trágica* de J. C. Ullman por lo que supuso de ruptura del predominio de las interpretaciones políticas del anticlericalismo, al analizar las razones socio-económicas de su expansión en el marco de los procesos de urbanización e industrialización de España en el siglo XX. Decisivas han sido igualmente en esta renovación historiográfica las aportaciones de J. Álvarez Junco, al profundizar desde una perspectiva histórico-sociológica en el anticlericalismo popular, con objeto de entender un arraigo que no se puede circunscribrir exclusivamente a explicaciones de raíz socio-económica. En esa línea, las publicaciones más recientes han abordado el anticlericalismo a partir de los planteamientos teóricos de los estudios de los movimientos sociales y de la acción colectiva. Por su parte, la antropología (B. Lincoln, M. Delgado) también ha contribuido a este proceso, analizando las manifestaciones anticlericales en sí mismas y remitiéndolas a ritos y costumbres que formaban parte de las vivencias colectivas del pueblo. Con ello se consigue entender, a partir de lo cultural, los comportamientos anticlericales y separar de lo aberrante los más violentos; pero, en general, no logra insertar satisfactoriamente el movimiento anticlerical en una perspectiva histórica.[1]

A pesar de estas últimas aportaciones y del interés creciente que revelan por los aspectos histórico-sociológicos, antropológicos y culturales del anticlericalismo, sigue vigente la atención preferente al papel del anticlericalismo en la lucha política. Sin embargo, a diferencia del enfoque tradicional que lo situaba exclusivamente en el plano político para destacar la explotación que cada partido hacía de él en función de sus intereses, los

---

1 Manuel Pérez Ledesma, «Teoría e historia: Los estudios sobre el anticlericalismo en la España contemporánea», ponencia presentada al encuentro *Laicismo y secularización en la España contemporánea* (Santander, noviembre de 2000, de próxima publicación); Rafael Cruz, «Los estudios sobre anticlericalismo en España al final del milenio», en R. Cruz (ed.), *El anticlericalismo*, monográfico de *Ayer*, n.º 27, 1997, pp. 219-229; M.ª Pilar Salomón Chéliz, «Política y ética. Balance historiográfico sobre anticlericalismo», *Historia Social*, n.º 19, primavera-verano 1994, pp. 113-128.

estudios renovadores recalcan la importancia política de la ideología anticlerical como elemento movilizador e integrador de las masas que se incorporaban al juego político desde finales del siglo XIX, configurando así una parte fundamental del discurso populista de una parte del republicanismo.

En conjunto, las líneas de renovación historiográfica que hemos mencionado han contribuido a superar las dos graves deficiencias de la orientación tradicional. Frente a una visión del anticlericalismo encerrado en sí mismo propugnada por esta, aquellas han ahondado en la necesidad de estudiar su evolución en íntima relación con la de su antagonista, el clericalismo, dado que ambos fenómenos se alimentaron mutuamente. Frente al enfoque exclusivamente negativo de la segunda, las primeras han servido para poner de manifiesto que el anticlericalismo contenía algo más que un simple movimiento «anti» de mero rechazo de lo clerical: la importancia que debemos atribuir a la profunda vinculación del anticlericalismo con su adversario, el clericalismo, no puede llevarnos a minimizar el alcance de un sentido de la libertad, de la sociedad y del mundo estrechamente ligado al anticlericalismo, y que sirvió a muchos de fuente de inspiración y de programa de acción.

Esa nueva versión de la sociedad y del mundo reflejaba el avance del proceso de secularización que había tenido lugar en los países europeos occidentales desde mediados del siglo XIX. De ahí que en los últimos años se haya reflexionado sobre la necesidad de analizar el anticlericalismo dentro del marco definido por dicho proceso, en íntima correlación, por otra parte, con los de urbanización e industrialización.

De origen anglosajón, el concepto de secularización ha sido poco utilizado en los estudios históricos sobre el mundo católico mediterráneo, tradicionalmente más centrados en el análisis del proceso de descristianización o alejamiento de la población respecto de la Iglesia. Aunque no siempre se pueden utilizar de forma determinista, los datos que muestran ese «declive del compromiso religioso» suelen admitirse como índices del avance de la secularización.[2]

---

2 La expresión entrecomillada hace alusión a una de las tres dimensiones del concepto de secularización, establecidas por K. Dobbelaere, «Secularization: a multi-dimensional concept», *Current Sociology*, vol. XXXI, n.º 2, 1981, pp. 3-217. Para el caso francés existe una gran producción historiográfica cuantitativa sobre el declive de la práctica religiosa; véase

Con ser importante, constituye sólo un aspecto de dicho proceso. Según K. Dobbelaere, como concepto «multi-dimensional», la secularización implica también un proceso de laicización por el cual la religión va perdiendo su función social de legitimación y deja de ser el agente fundamental de control social y de socialización. La religión se convierte así en una institución más entre las otras, privada del ascendiente totalizador de que gozaba anteriormente. Paralelamente disminuye el control de la Iglesia sobre las instituciones sociales —por ejemplo, la política, la educación, etc.—, que van asumiendo funciones seculares previamente organizadas según criterios religiosos, para pasar a enfocarlas desde presupuestos racionales desacralizados. En una línea similar, B. Wilson lo define como «el proceso por el cual el pensamiento, la práctica y las instituciones religiosas pierden relevancia social».[3]

Desde una perspectiva histórica, esta dimensión de la secularización, por lo que conlleva de laicización, resulta la más útil porque permite integrar en ella cuestiones como la separación Iglesia-Estado, la expropiación de tierras de la Iglesia o la asunción por la sociedad y por el Estado de funciones previamente legitimadas en exclusiva desde presupuestos religiosos, como la educación o la beneficencia.

Aunque según los sociólogos sus orígenes puedan rastrearse en una época tan temprana como el siglo XII, el proceso de secularización se intensificó cuando, al amparo de las ideas de la Ilustración y de la Revolución

---

Ralph Gibson, *A social history of French Catholicism. 1789-1914*, Londres, Routledge, 1989. Lamentablemente, no existe tal cúmulo de estudios para el caso español y los historiadores sólo pueden intuir dicho proceso por algunos estudios puntuales sobre el grado de cumplimiento pascual, o por algunas descripciones del clero de la época, como hace W. J. Callaham en «Was Spain catholic?», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. VIII, n.º 2, invierno 1984, pp. 159-182; o en «Response to urbanization: Madrid and Barcelona, 1850-1930», *Hispania Sacra*, n.º 42, 1990, pp. 445-451. Veánse también E. Lannon, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, pp. 25-55; y J. Andrés Gallego y A. M. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea. I. 1800-1936*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, pp. 375-382.

3 B. Wilson, *Religion in secular society*, Londres, Watt, 1966, p. XIV, y *Religion in sociological perspective*, Oxford, OUP, 1991, p. 149. Sobre el debate en torno al proceso de secularización, véanse E. Lefebvre, «Nuevas polémicas sobre religión y política en Europa» y H. Cox, «Religión y política en Europa: los nuevos debates sobre los dominios de lo secular/sagrado, y de lo público/privado» en *Historia y Fuente Oral*, n.º 10, 1993, pp. 7-30 y 31-35, respectivamente.

Francesa, el liberalismo empezó a cuestionar en los países mediterráneos católicos el papel que la institución eclesiástica ejercía fuera del ámbito estrictamente religioso. A partir de mediados del siglo XIX el proceso de secularización comenzó a desbordar la esfera institucional. Y, desde el último tercio del XIX, encontró en el radicalismo político la ideología que articularía las críticas al enorme poder que la Iglesia seguía detentando en el orden político-social a través del control ideológico-moral sobre las conciencias.

Así pues, el proceso de secularización ha significado una redefinición de las funciones que la Iglesia y la religión desempeñaban en el Antiguo Régimen: desde arriba, por parte del Estado liberal que aspiraba a controlar parcelas de poder que consideraba específicas del orden temporal; desde abajo, por parte de un creciente número de individuos de la pequeña burguesía progresista y del proletariado urbano y rural, que juzgaban incompatibles con la doctrina cristiana las labores económicas, sociales e ideológicas de la Iglesia en cuanto que las consideraban perjudiciales para los intereses de los desheredados.

En ambos casos, la reacción de la Iglesia católica fue la misma: la defensa beligerante de las funciones que tradicionalmente venía desempeñando; en otras palabras, la defensa de un modelo confesional de Estado y de sociedad. La legislación laicizadora empujó a la Iglesia decimonónica a apoyar líneas políticas contrarias al liberalismo —carlismo en España, oposición a la unificación en Italia, ultramontanismo en Francia—; y la conciencia eclesiástica de un creciente distanciamiento de las masas respecto de la Iglesia marcó el comienzo de las campañas en favor de la recatolización de la población. En consecuencia, lo que podía haber constituido una mera muestra de inconformismo, indiferencia o alejamiento respecto de la Iglesia católica, adquirió indefectiblemente rasgos de anticlericalismo al tener que definirse explícitamente contra las aspiraciones monopolísticas de la Iglesia en materia ideológico-religiosa y moral.

Evidentemente la intensidad que adquirió el fenómeno anticlerical estuvo muy condicionada por la posibilidad de que dichas aspiraciones eclesiásticas continuaran perpetuándose en la realidad, en función del peso y de la influencia que la Iglesia ejercía en el sistema político estatal. Aunque los tres estados mencionados —Italia, Francia y España— se encuadraban en los modelos de monopolio del catolicismo establecidos por David Mar-

tin, el peso político de la Iglesia en cada uno de ellos no era el mismo, especialmente desde el último tercio del XIX.[4] Sólo en el caso español la Iglesia —más tradicionalista en su conjunto que la francesa e italiana— constituía un pilar esencial del sistema político, legitimador del régimen de la Restauración. Sólo en el caso español, se complementaban a la perfección la necesidad de estabilidad socio-ideológica de dicho régimen con los anhelos eclesiásticos de reconquista de los sectores sociales alejados u hostiles a la Iglesia, claramente visibles por primera vez en el Sexenio Revolucionario.

Por todo ello, planteamos el anticlericalismo como un movimiento colectivo inherente al proceso de secularización en aquellos países que respondían a un modelo de monopolio del catolicismo. Esta relación nos ayuda además a entender la intensidad del fenómeno anticlerical, así como sus direcciones principales. Cuanto mayor fuera la oposición eclesiástica al proceso de secularización y, sobre todo, cuanto más sintieran esa presión los sectores contrarios a que la Iglesia mantuviera su monopolio ideológico-moral, más intensamente anticlerical se manifestaría dicho proceso.

La secularización puede reflejarse en el plano político, jurídico, institucional e intelectual sin connotar ningún tipo de ataque a la Iglesia ni a la religión, sino simplemente una voluntad de limitar la actuación e influencia de ambas al campo estrictamente religioso. Pero, también puede manifestarse de forma más radical en la aspiración laicista de algunos sectores de la sociedad a separar totalmente la vida individual y social de toda justificación y referente religiosos. Como recalca Julio de la Cueva Merino, secularización y laicismo serían dos grados del mismo fenómeno, en la medida que el creciente desligamiento de la sociedad con respecto al control eclesiástico que supone la primera pueda llegar a plantearse en términos de completa emancipación de esquemas religiosos.[5] Tanto la defensa de la laicización como el laicismo han formado parte activa del proceso de

---

4 D. Martin, *A general theory of secularization*, Oxford, Blackwell, 1978; José Casanova, «España: de la Iglesia estatal a la separación de Iglesia y Estado», *Historia Social*, n.º 35, 1999, pp. 135-152.

5 Julio de la Cueva Merino, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria y Asamblea Regional de Cantabria, 1994, pp. 19-20; en dicha obra, se destaca el papel del anticlericalismo en la lucha por un modelo secularizado de Estado y de sociedad frente al modelo confesional defendido por la Iglesia.

secularización en toda Europa occidental, con especial eco entre la elite intelectual. Pero en los países católicos mediterráneos resultaba muy difícil que sus manifestaciones no adquirieran tintes anticlericales, al enfrentarse con las aspiraciones exclusivistas de la Iglesia sobre la tutela y la reglamentación moral de las conciencias y de la sociedad.

En España, el anticlericalismo presentó en el primer tercio del siglo XX dos características diferenciadoras con respecto a movimientos similares del entorno católico mediterráneo: su persistencia y su virulencia. La falta de soluciones satisfactorias al conflicto en torno al modelo, confesional o secularizado, de Estado y de sociedad coadyuvó para que así fuera. Frente a los partidarios de un modelo secularizado —aunque los republicanos reformistas sólo defendieran la secularización del Estado, no la de la sociedad—, los defensores del modelo confesional luchaban por salvaguardarlo y reforzarlo. En su opinión, la Iglesia era la única institución moralmente legitimada para establecer de forma excluyente las bases ideológico-morales a las cuales tenía que ajustarse la marcha del Estado y de la sociedad.

A lo largo del siglo XIX la tradición anticlerical se había ido desarrollando al ritmo del rechazo que la implantación del orden liberal generó en la Iglesia. Esta oposición no se debió tanto a la temprana identificación entre liberalismo y anticlericalismo cuanto a la oposición eclesiástica a la destrucción de las estructuras y privilegios del Antiguo Régimen, con el que la Iglesia se había identificado como pilar fundamental de la alianza entre el trono y el altar. La firma del Concordato de 1851 significó el comienzo del giro de un «clericalismo reaccionario», partidario de soluciones absolutistas, a otro «conservador», caracterizado por la ambigua incorporación de la Iglesia al orden liberal sin renegar totalmente de sus simpatías carlistas.[6] Fue con la Restauración cuando se completó definitivamente este proceso de integración, primero, en el terreno económico y, luego, en el político —una vez superadas sus veleidades carlistas—, promoviendo la creación de un gran partido católico y, tras el fracaso de esa vía, apoyando desde finales del siglo XIX la entrada de los católicos en la facción alfonsina ultramontana del partido conservador.

---

6 La terminología procede de Jacob S. Schapiro, *Anticlericalism: conflict between Church and State in France, Italy and Spain*, Princeton, Van Nostrand, 1967, pp. 51-54.

El desarrollo del anticlericalismo durante el XIX ligado al del liberalismo y desde los años cuarenta también al del republicanismo, se tradujo en la configuración de una tradición que en ese siglo se guió fundamentalmente por motivos políticos. El establecimiento de un Estado liberal exigía, además de la garantía de una cierta libertad religiosa, la adecuación de la Iglesia al nuevo orden liberal suprimiendo sus privilegios heredados del Antiguo Régimen y limitando sus poderes al plano puramente espiritual. La legislación anticlerical —exclaustración y desamortización— afectó fundamentalmente a las órdenes religiosas: por un lado, encarnaban la holganza, frente al canto ilustrado a la utilidad, y los privilegios estamentales, en particular los relativos a la propiedad de la tierra; por otro, representaban el límite a la aspiración liberal de someter el poder eclesiástico temporal al civil, circunstancia especialmente grave por el apoyo que el clero regular prestaba a la causa carlista. Durante el Sexenio revolucionario, la Constitución de 1869 reconoció por primera vez la libertad de cultos y se aprobaron leyes sobre el matrimonio civil y la secularización de cementerios. Republicanos y demócratas se manifestaron partidarios de la separación Iglesia-Estado, cuestión que se llegó a proponer en el proyecto de Constitución federal, que no vio la luz.

Ya en el siglo XX el anticlericalismo se insertó en los discursos generados por el desastre del 98, críticos con el orden liberal de la Restauración en el que la Iglesia estaba firmemente asentada como bastión ideológico. Por tanto, podemos decir que el modo como se integró la tradición clerical en el orden liberal provocó la consolidación de la tradición anticlerical.

Como políticamente la salida de la crisis pasaba por estabilizar el sistema liberal sobre bases sociales más amplias, los liberales y los republicanos, partidarios de reformar el orden liberal aumentando el grado de representatividad del régimen, defendieron el discurso anticlerical para involucrar a las masas en el sistema parlamentario. De ahí sus demandas —más ardientemente exigidas por los republicanos— en favor, por un lado, de mayores garantías para los derechos individuales, como la libertad religiosa, la enseñanza laica o el reconocimiento del matrimonio civil, y, por otro, en favor de la regulación de las rentas industriales y comerciales de la Iglesia.

Asimismo, el propio partido liberal recurrió al anticlericalismo para salir de la grave situación en la que se encontraba como pilar fundamen-

tal de la alternancia política en crisis. Al adoptar el programa secularizador anticlerical, pretendía cerrar filas en torno a un ideario común y captar los votos de todos aquellos ciudadanos que miraban con prevención el progresivo entendimiento entre los sectores católicos tradicionalistas y el partido conservador, sobre todo desde que este estuvo bajo la dirección de Maura. Con este recurso populista intentaba, además, arañar de forma indirecta partidarios al republicanismo y a los partidos obreros, prueba del creciente arraigo del anticlericalismo en los sectores populares.

Desde un punto de vista social, el anticlericalismo, ligado a la creciente movilización organizada de algunos sectores de población, superó las mencionadas aspiraciones de los progresistas y republicanos. Criticó la función social e ideológica monopolizadora de la Iglesia y, en sus planteamientos más radicales como el anarquista, el mismo orden liberal capitalista. Basado fundamentalmente en una crítica moral de innegables paralelismos con los presupuestos cristianos, el anticlericalismo popular se nutrió de nuevos argumentos que sugerían a las ideologías de clase cuestiones como el control eclesiástico de las vidas de los ciudadanos, la intolerancia de la Iglesia y las formas de su integración socio-económica y política en el sistema liberal.

Ahora bien, toda esta efervescencia anticlerical no se plasmó en ninguna medida secularizadora estable a lo largo de la primera década del siglo XX, y, tras la muerte de Canalejas, el partido liberal relegó el ideario anticlerical de su programa político. Posteriormente abandonó por completo todo discurso movilizador de la población, sobre todo cuando la descomposición del régimen de la Restauración aconsejó el atrincheramiento de las clases medias y dominantes en torno a dicho sistema, aunque estuviera totalmente en decadencia.

En el contexto político-social de los años veinte, se terminó de configurar la tradición clerical más típicamente homogénea del siglo XX. A la identificación ya consolidada de la Iglesia con la burguesía dominante y con el sistema capitalista, se sumó su estrecha vinculación con la dictadura de Primo de Rivera, régimen confesional autoritario que encarnaba el ideal político eclesiástico.

En esas circunstancias, la tradición anticlerical llegó al poder con la proclamación de la Segunda República, dispuesta a configurar el Estado y la sociedad según sus ideales laicistas. Esto implicaba básicamente el esta-

blecimiento de la separación Iglesia-Estado y la superioridad e independencia de la autoridad civil legitimada por la voluntad popular. La ausencia de soluciones legislativas secularizadoras en épocas anteriores explica la persistencia del anticlericalismo en 1931, así como su mayor radicalismo, en cuanto que a esas alturas del siglo sus defensores exigían, a veces de forma violenta, además de la separación Iglesia-Estado, la total laicización del Estado y de la sociedad para acabar con la presencia institucionalizada y monopolística de la Iglesia.

Pero, a pesar de las medidas que la República estableció para solucionar el problema religioso, la legislación anticlerical no eliminó el peso ni la influencia de la tradición clerical identificada plenamente con todos los intereses socio-políticos conservadores, hegemónicos en otro tiempo en un orden legitimado por la Iglesia. De forma que, en torno a las protestas eclesiásticas, se articularon los grupos contrarios a las reformas y conquistas logradas por los partidos republicanos progresistas y obreros en el bienio social-azañista, y convirtieron en bandera de su oposición la revisión de la Constitución en los artículos relativos a la «cuestión religiosa».

Cuando esos sectores conservadores que se presentaban como los legítimos defensores de los intereses católicos accedieron al poder, se puso de relieve más claramente la heterogeneidad de la tradición clerical. Mientras la CEDA continuaba su táctica legalista apoyada en la aceptación accidental del régimen republicano, los grupos tradicionalistas no dudaron en elaborar un discurso que, heredero del de la tradición clerical primorriverista, reclamaba la compatibilidad de la esencia católica española con las propuestas corporativistas fascistas. Entre tanto, en la jerarquía española iba ganando terreno la facción mayoritaria tradicionalista, frente a la conciliadora minoritaria, sin que en ningún momento protestara por la instrumentalización política que conservadores y tradicionalistas hacían del catolicismo.

Esas relaciones entre catolicismo-conservadurismo y catolicismo-fascismo constituyeron a los ojos anticlericales una prueba de la estrategia clerical para acabar con la República. Y, al final, esa identificación fue mortal para la Iglesia cuando estalló la sublevación que dio comienzo a la guerra civil. Para los anticlericales más radicales, la Iglesia formaba parte del enemigo a batir en la medida en que, aliada del fascismo, se oponía a los intereses de los trabajadores. En este contexto, un segundo factor sería

el más decisivo para entender el alcance de la furia anticlerical: los anhelos libertarios por hacer realidad la revolución social anarquista, aprovechando la desestabilización de los aparatos político y coactivo del Estado que la rebelión militar provocó en la zona que permaneció fiel a la República.

Sobre este marco histórico, el presente libro, fruto de la tesis doctoral que defendí en el Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, profundiza en el desarrollo del anticlericalismo en Aragón, en la movilización política y en las manifestaciones de protesta a que dio lugar. Desde la historia social, pretende aportar así algunas claves de la persistencia y virulencia del anticlericalismo en el primer tercio del siglo XX. Los estudios sobre el anticlericalismo suelen mencionar con insistencia la Barcelona lerrouxista o la Valencia blasquista de comienzos de siglo. Son los lugares donde el anticlericalismo se mostró más eficaz a la hora de movilizar a las masas urbanas en apoyo del proyecto republicano. En otras partes del país, como en Aragón, no tuvo la misma efectividad, pero ello no quiere decir que no adquiriera relevancia social y política.

El presente trabajo analiza la movilización anticlerical en Aragón en el primer tercio del siglo XX, en concreto en los dos periodos en que el anticlericalismo tuvo trascendencia en la escena pública, la primera década y los años de la Segunda República. Bucea entre los protagonistas que impulsaron dicha movilización y entre los que se opusieron, desde una posición clerical, a las demandas secularizadoras de los sectores anticlericales. Analiza también los presupuestos ideológicos que difundieron, las acciones de protesta que llevaron a cabo en pos de sus objetivos, y las medidas laicizadoras que establecieron cuando sus representantes alcanzaron el poder en las instituciones locales o provinciales aragonesas.

Ahora bien, el estudio de la movilización anticlerical quedaría incompleto si no se atendiera al substrato anticlerical popular, a los sentimientos anticlericales arraigados en amplios sectores de la población, fruto de los recelos y resentimientos que podía generar la presencia del clero en la vida cotidiana. Por ello, se profundiza en los motivos del descontento y en las formas de protesta característicos del anticlericalismo popular y se plantea cómo el anticlericalismo contemporáneo los reinterpreta en una dirección laicista.

Para encauzar la investigación, hemos atendido fundamentalmente a las propuestas de J. Álvarez Junco, en especial a su sugerencia de abordar

el estudio del anticlericalismo desde las teorías de los movimientos sociales. Esto supondría prestar atención tanto a las oportunidades políticas que posibilitaron o dificultaron el desarrollo del anticlericalismo, como a los medios y recursos organizativos que tuvo a su disposición. Igualmente resaltaba la importancia de la construcción de una identidad colectiva entre los sectores receptivos a los presupuestos anticlericales. Desde planteamientos histórico-sociológicos, el mismo autor ha destacado que la persistencia del anticlericalismo en España no se explicaba sólo por la visión de la Iglesia como órgano ideológico de la clase dominante o por su resistencia a perder ámbitos de poder en favor del Estado; había que tener en cuenta también la incidencia del clericalismo como forma de presión socio-cultural e ideológica contra la que se rebelaba el anticlericalismo. Era necesario, además, atender a la competencia por la clientela y a la consolidación de nuevas fes seculares para entender el radicalismo de algunas de sus propuestas. Y a la hora de profundizar en el anticlericalismo popular, se debía prestar mayor atención a la ética cristiana del cura que a la función política, social, ideológica o económica de la Iglesia, dada la continuidad de concepciones morales cristianas bajo la apariencia anticristiana de las posturas anticlericales más extremas.[7]

Con estos presupuestos, nos encaminamos a los archivos locales y provinciales aragoneses, tanto civiles como diocesanos, y a algunos nacionales —la Hemeroteca Municipal, la Fundación Pablo Iglesias y la Biblioteca Nacional en Madrid; el Archivo Municipal, la Fundación Figueras y la Biblioteca Arús en Barcelona— e internacionales —IISG en Amsterdam—, en busca de fuentes que nos hablaran del anticlericalismo desde abajo. Y ahí nos encontramos con los primeros problemas de nuestra tarea investigadora: por un lado, la escasez, fragmentación y dispersión de referencias anticlericales, lo que dilataba y ralentizaba el hallazgo de informaciones útiles sobre nuestro objeto de estudio; por otro, la dependencia casi

---

7 José Álvarez Junco, «Aportaciones recientes de las ciencias sociales al estudio de los movimientos sociales» en Carlos Barros (ed.), *Historia a debate. Actas del Congreso Internacional «A historia a debate», celebrado el 7-11 de julio de 1993 en Santiago de Compostela,* Santiago de Compostela, Historia a debate, 1995, tomo III, pp. 97-111; *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Madrid, Siglo XXI, 1991, 2.ª edición; *El Emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*, Madrid, Alianza Editorial, 1990; «El anticlericalismo en el movimiento obrero», en *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 283-301.

exclusiva de la prensa a la hora de profundizar en las acciones anticlericales, en sus artífices y en la concreción de la lucha anticlerical en las distintas organizaciones socio-políticas partidarias de ella; y unido a todo esto, la imposibilidad de contrastar muchos de los datos y la dificultad de encontrar referencias sobre los autores de la mayoría de las protestas anticlericales populares, dado su carácter mayoritariamente anónimo. La brevedad y fragmentación de las noticias localizadas en la prensa y en la correspondencia eclesiástica sobre sucesos y actitudes anticlericales aumentaba nuestra desazón, en la medida que condicionaba el seguimiento de manifestaciones del anticlericalismo popular y su valoración como formas de protesta encuadradas en un anticlericalismo tradicional o en otro más bien contemporáneo.

Los problemas con las fuentes no quedaron limitados al ámbito de documentación escrita. Planteado el recurso a la historia oral como una exigencia metodológica de nuestro proyecto, la utilidad de las entrevistas se ha visto muy condicionada primero y, sobre todo, por la dificultad para localizar personas que pudieran aportar, con cierta confianza por su parte, experiencias relevantes y cercanas al objeto de estudio. Una vez encontradas, sin embargo, aparecían dificultades de otro signo que lastraban en parte el éxito de la empresa: a la imposibilidad material de dedicar todo el tiempo que hubiera requerido el hacer resurgir de la profundidad de la memoria recuerdos tan lejanos, se sumaba la visión demasiado ideologizada y escasamente factual que del anticlericalismo expresaban las personas teóricamente más idóneas para hablar del tema, aquellas que en su día defendieron ideas anticlericales de forma activa.

A estas dificultades, habría que añadir la ausencia de producción bibliográfica sobre el comportamiento político-religioso de los diferentes grupos sociales en España, así como la escasez de estudios sobre el republicanismo aragonés del primer tercio del siglo XX o sobre la labor político-social del catolicismo social en Aragón.

Todo ello hubiera resultado muy útil a la hora de abordar, en la primera parte del libro, el análisis de los protagonistas del conflicto clericalismo/anticlericalismo. Explicar este último requiere conocer también las características que definían a su adversario, dado que la acción de uno alimentaba la del otro de forma recíproca. El capítulo primero presenta a los principales partidarios de los dos modelos de Estado y de sociedad en

liza, el confesional y el secularizado. Entre los defensores del primero, destacó fundamentalmente la jerarquía eclesiástica. Y junto a ella, fue cobrando cada vez más importancia la movilización del laicado, en un contexto marcado por la progresiva incorporación de las masas a la escena político-social.

Entre los partidarios del modelo secularizado, la atención se centra en los republicanos. Ello se debe tanto a los condicionamientos impuestos por las fuentes documentales localizadas, como al hecho de que fueran ellos los principales impulsores del anticlericalismo en Aragón en la primera década del siglo XX, con lo que contribuyeron a formar una identidad anticlerical en la región que compartirían y potenciarían socialistas y anarquistas, sobre todo durante la Segunda República.

Como se ha puesto de manifiesto en alguna ocasión, una de las lagunas historiográficas sobre el anticlericalismo corresponde a su ideología. De ahí que le dediquemos numerosas páginas. Partiendo de las propias fuentes anticlericales, prensa y publicaciones no necesariamente aragonesas, dada la amplia difusión nacional de dicha ideología, el segundo capítulo sistematiza sus contenidos, las diferencias en la argumentación de los distintos sectores anticlericales, la evolución en sus planteamientos y algunos aspectos formales de su presentación. Con ánimo de transmitir alguna de esas peculiaridades, se ha optado por respetar en parte el lenguaje utilizado por el discurso anticlerical, cuestión que conviene tener en cuenta para diferenciar claramente su exposición de la interpretación elaborada a partir de ella.

La segunda parte del libro se centra en la acción anticlerical. En el capítulo tercero se estudian las causas del descontento anticlerical popular en Aragón. Se analizan, por un lado, los motivos que generaban recelo contra el clero entre la población y, por otro, la interpretación que de ellos daba la prensa republicana u obrera de orientación anticlerical, con objeto de canalizar ese anticlericalismo popular, que en muchos casos respondía a esquemas antiguos o tradicionales, en una dirección acorde con los planteamientos secularizadores defendidos por el anticlericalismo contemporáneo.

En el capítulo cuarto se presentan las formas que adoptó la protesta anticlerical en Aragón en el primer tercio del siglo XX. Al igual que en el capítulo anterior, y dadas las características ya mencionadas de la documentación, se ha optado por un enfoque tipológico. Descubrimos, así, a

través de la prensa y de la correspondencia eclesiástica, cómo se exteriorizó el descontento con el clero y qué continuidades y diferencias existían entre las manifestaciones de la protesta anticlerical popular tradicional y las impulsadas por los sectores anticlericales republicanos y obreros.

El estudio del anticlericalismo en Aragón quedaría incompleto si no se prestara atención a sus acciones en el terreno político. El último capítulo analiza cómo se plasmaron las aspiraciones secularizadoras de aquel en las instituciones administrativas y gubernamentales de la región. Conocida la legislación estatal anticlerical proyectada y/o aprobada durante el primer tercio del siglo XX, nuestra atención se ha dirigido a la política desarrollada por la administración local y provincial aragonesa, para ver hasta qué punto los sectores anticlericales representados en ella pusieron en práctica las propuestas laicizadoras que decían defender.

No podría acabar esta introducción sin mencionar mi agradecimiento a todas aquellas personas e instituciones que me apoyaron en la investigación y elaboración de la tesis doctoral y a todos los que me han animado a publicarla. Mi gratitud más especial para el profesor que la dirigió, el doctor Julián Casanova Ruiz, por la confianza depositada en mi trabajo. A él debo, además de la propuesta de un tema lleno de posibilidades, el tiempo dedicado a sugerir interrogantes, compartir reflexiones y corregir la redacción de los sucesivos apartados de la tesis. Fue defendida ante el tribunal formado por José Álvarez Junco, Manuel Pérez Ledesma, Carlos Forcadell, Eloy Fernández Clemente y Carmelo Romero, quienes decidieron otorgarle la calificación de apto «cum laude». Las interesantes sugerencias que entonces formularon han sido tenidas en cuenta a la hora de elaborar las páginas que siguen.

No puede faltar tampoco la mención al MEC por la concesión de una beca del Programa Sectorial de Formación del Profesorado y Personal Investigador, que me permitió desarrollar el grueso del trabajo. La ayuda de investigación de tipo doctoral concedida en el área de Historia por la Fundación Caja de Madrid hizo posible la redacción final.

Asimismo, gracias a las ayudas para estancias cortas otorgadas por el MEC y por el Consejo Asesor de Investigación CAI-CONAI pude trabajar en el Instituut Internationaal voor Sociale Geschiedenis de Amsterdam y en la Bodleian Library de Oxford. Accedí así a una producción biblio-

gráfica poco asequible en España y a una gran cantidad de publicaciones y de documentación hemerográfica indispensable para la elaboración de la tesis. La labor desarrollada en ambas instituciones hubiera sido mucho menos fructífera de no haber contado en el IISG con las indicaciones de Rudolf de Jong y de Justo Mendoza, con la amabilidad del personal del archivo y, sobre todo, con la colaboración y amistad de la hispanista holandesa Hanneke Willemse. Estoy en deuda, igualmente, con la doctora Frances Lannon, senior tutor del Lady Margaret Hall de Oxford, que en todo momento orientó con gran interés el trabajo que desarrollé en la Bodleian Library.

Como parte de un proyecto de investigación más amplio, coordinado por Julián Casanova bajo el título de *Renovación, protesta e indisciplina: las bases del desorden social en Aragón, Navarra y La Rioja (1898-1939)*, este estudio contó también con una serie de ayudas institucionales concedidas por el Instituto de Estudios Altoaragoneses, la Universidad de Zaragoza, la Diputación General de Aragón y la Dirección General de Investigación Científica y Técnica.

Quisiera agradecer, finalmente, la atención de los profesores del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, en especial a los doctores Carlos Forcadell, Carmelo Romero e Ignacio Peiró que en su día formaron parte de los tribunales que valoraron las tesis de licenciatura y de doctorado. Entre los compañeros becarios de investigación y los amigos con los que compartí las alegrías, las dificultades y los sinsabores inherentes a la realización de toda tesis doctoral, destacaré a las integrantes del equipo de investigación que dirigió Julián Casanova, Ángela Cenarro, Julita Cifuentes y M.ª Pilar Maluenda. Sin su amistad y apoyo incondicionales, nada habría sido igual.

PRIMERA PARTE

1. CLERICALES Y ANTICLERICALES: PROTAGONISTAS DEL CONFLICTO EN ARAGÓN

1.1. Presencia y acción del clericalismo

La ausencia de estudios sobre la Iglesia aragonesa contemporánea y sobre las iniciativas socio-políticas emprendidas por los sectores católicos de la época dificultan el análisis del clericalismo en Aragón. Un mejor conocimiento de todo ello permitiría elaborar una visión más precisa del enfrentamiento existente en la sociedad aragonesa del primer tercio del siglo XX en torno al modelo de Estado y de sociedad: confesional o secularizado.

Como recuerda Julio de la Cueva Merino, no toda defensa de planteamientos confesionales se puede considerar clericalismo. Hace falta que se propugne una intervención o una influencia permanente y excluyente, en régimen de monopolio, de la Iglesia católica en el campo de la política y en el control ideológico de la sociedad.[1] Esta era la intención predominante con mucho en la jerarquía católica española hasta bien entrado el siglo XX. Pero no era exclusiva de obispos, sacerdotes y religiosos; era compartida también por un sector del laicado que, inspirado y/o dirigido por el clero, aspiraba a configurar la política y la sociedad de su tiempo según

---

1 Julio de la Cueva Merino, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria y Asamblea Regional de Cantabria, 1994, p. 56.

los rígidos esquemas confesionales con objeto de preservar las tradicionales prerrogativas de la Iglesia.

Si algún autor sitúa para España el punto de inflexión de un «clericalismo reaccionario» a otro «conservador» en el Sexenio Revolucionario, la característica que define de forma más contundente el desarrollo y la fuerza del clericalismo en el siglo XX es precisamente la organización del laicado.[2] Y para valorar el alcance de esta afirmación basta recordar que, en vísperas de la Segunda República, la Iglesia era una de las dos únicas instituciones que vertebraban la sociedad civil española.

1.1.1. Los obispos

A pesar de su importancia en la vida de la región, disponemos de pocos datos sobre los distintos prelados que ocuparon las sedes aragonesas a lo largo del primer tercio del siglo.[3] Sus pastorales y circulares publicadas por los boletines eclesiásticos oficiales no reflejan una jerarquía diferente de la

---

2 José Andrés Gallego habla de un nuevo clericalismo ligado a la instrumentalización del laicado por parte del clero desde finales del XIX, en relación con la pretensión de la Iglesia de recuperar su papel rector en la sociedad por medio de la reconquista del poder legislativo por los seglares católicos, en *La política religiosa en España, 1889-1913*, Madrid, Editora Nacional, 1975. Véanse también José Andrés Gallego y Antón M. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea. 1. 1800-1936*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, pp. 204-316; y José Manuel Cuenca, «La crisis finisecular: su impacto en el catolicismo español», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo CXCVIII, cuaderno 1, 2001, pp. 69-101. Los términos entre comillas fueron acuñados por J. S. Schapiro, quien situaba en la revolución de 1848 el paso del primero al segundo en Europa, en *Anticlericalism: conflict between Church and State in France, Italy and Spain*, Princeton, Van Nostrand, 1967, pp. 51-54.

3 En la archidiócesis de Zaragoza se sucedieron durante este periodo los arzobispos Vicente Alda (1895-1901), Juan Soldevila (1902-1923) y Rigoberto Doménech (1925-1955). En la diócesis de Huesca, los obispos Mariano Supervía (1895-1916), Zacarías Martínez (1918-1923), Mateo Colom (1923-1933) y Lino Rodrigo (1935-1969). En Teruel, Juan Comes (1896-1904), J. Antonio Fuente (1906-1935), Anselmo Polanco (1935-1939). En Jaca, Francisco Valdés (1899-1904), Antolín López Peláez (1904-1913), Manuel Castro (1913-1920), Francisco Frutos (1920-1925) y Juan Sanz (1926-1943). En Tarazona, Juan Soldevila (1889 1902), José Salvador (1902-1905), Santiago Ozcoidi (1905-1916), Badía Sarradell (1917-1926) e Isidro Gomá (1927-1933). En Barbastro, los administradores apostólicos Juan A. Ruano (1899-1906), Badía Sarradell (1907-1917), Emilio Jiménez (1918-1926), Nicanor Mutiloa (1927-1935) y el obispo Florentino Asensio (1936). Datos procedentes de José M. Cuenca Toribio, *Sociología de una élite de poder de España e Hispanoamérica contemporánea. La jerarquía eclesiástica (1789-1965)*, Córdoba, Escudero, 1976.

del conjunto del país. Su profundo conservadurismo rozaba en ocasiones las lindes del tradicionalismo en cuanto defendían una sociedad estrictamente confesional, aunque sin llegar nunca a cuestionar el régimen monárquico-parlamentario de la Restauración. La aceptación del «mal menor» y la defensa del catolicismo social definieron su comportamiento socio-político y, aunque participaron de la protesta eclesiástica contra los proyectos anticlericales gubernamentales, en general no actuaron como sus adalides.[4]

De todos ellos, cinco merecieron al menos algún comentario crítico de la prensa anticlerical: Vicente Alda, arzobispo de Zaragoza en 1900, tras el «crimen de La Seo»; Mariano Supervía, obispo de Huesca, cuando a comienzos de siglo parecía el candidato más claro para ocupar la sede zaragozana vacante tras la muerte de Alda; Antolín López Peláez, obispo de Jaca, con motivo de alguna de sus intervenciones en el Senado en contra del proyecto de reforma del servicio militar; Mateo Colom, obispo de Huesca en 1931, por su política pastoral con el clero secular y su marcha de la diócesis durante unas semanas, poco tiempo después de la proclamación de la República; y, sobre todo, Juan Soldevila, primero como obispo de Tarazona y desde 1902 como arzobispo de Zaragoza.

Figura central del episcopado aragonés hasta su asesinato en 1923, Soldevila atrajo desde su nombramiento la atención de la prensa zaragozana de orientación anticlerical que reflejó una actitud ambivalente hacia él. Apenas se libró del cliché de altanería, soberbia y autoridad despótica hacia sus subordinados, pero aquella pasó de destacar su tradicionalismo y sus ataques al liberalismo —nada más rumorearse su provisión a la sede de la capital aragonesa— a señalar su apoyo electoral a la candidatura del liberal Moret; ello le permitía achacarle ora un carácter ambicioso e intransigente, ora su condición de estómago agradecido a la Monarquía, a la que —se decía— debía su carrera como ejemplo característico del episcopado que aquella se había forjado para mantener afecta a la Iglesia. Todo ello no era óbice para que denunciara de vez en cuando su reaccionarismo y sus manejos electorales en favor de la Liga Católica.

---

4 Una excepción fue la oposición eclesiástica a la reforma del artículo 11 de la Constitución en 1923, encabezada por Soldevila por ser el más antiguo de los cardenales y prelados en ejercicio (*BEOZ*, 10/4/1923).

La aceptación del «mal menor» y del régimen parlamentario de la Restauración no mermaron la profunda convicción de Soldevila en el papel rector que correspondía a la Iglesia en el Estado y en la sociedad. Así se puso de manifiesto en el escrito de protesta que dirigió al presidente del Consejo de Ministros en marzo de 1923, con motivo del proyecto gubernamental de reforma del artículo 11 de la Constitución en lo referente a la libertad de cultos:

> En consecuencia, y en el doloroso caso de que el gobierno se propusiera modificar o reformar dicha disposición, resultarían los inconvenientes que siguen: 1.º Quedaría implícitamente denunciado el mismo Concordato; 2.º Quebrantadas, cuando no interrumpidas, las relaciones saludables entre la Santa Sede y España; 3.º Heridos los sentimientos religiosos de la mayoría de los españoles; 4.º Los Prelados, cumpliendo un deber ineludible de su cargo, tendrían que advertir a los fieles la obligación gravísima de no dar en las elecciones el voto a los adictos a la supuesta declaración programa del Gobierno actual; lo cual sería para el que suscribe, como ciertamente presumo ha de ser para los demás Obispos, una gran pena y contrariedad toda vez que su inclinación es siempre no debilitar, sino más bien fortalecer y apoyar a los que gobiernan y ejercen autoridad.
>
> Tanta importancia tiene para mí esta cuestión, que me hallo dispuesto a emplear los medios todos a mi alcance posibles, para evitar las dificultades que el Gobierno se acarrearía insistiendo en el propósito que se le atribuye; y sobre todo para evitar que sobrevengan a los intereses de la Iglesia y del Estado daños irreparables [...].[5]

O años antes, en la exposición que elevó al presidente del Consejo de Ministros en agosto de 1912, con motivo de la anunciada presentación a las Cortes del enésimo proyecto de ley de asociaciones. Además de recordar que los diputados y senadores que se preciaran de católicos no podrían votar en contraposición a las recomendaciones eclesiásticas, afirmaba que al igual que la sociedad debía reconocer a Dios como padre y autor y reverenciar su dominio, el Estado, en cuanto representante de la Nación, estaba obligado a rendirle el culto que la Nación le debía como tal. Resaltó además los frutos de la armonía entre el Estado y la Iglesia: en primer lugar, la paz pública, en cuanto esta enseñaba al pueblo que no tenía derecho a la insubordinación sistemática, porque oponerse a la autoridad era oponerse a Dios; en segundo lugar,

---

5 *BEOZ*, 10/4/1923, pp. 96-98. Algunos datos sobre el cardenal Soldevila, en Eloy Fernández Clemente y Carlos Forcadell, *Aragón contemporáneo. Estudios*, Zaragoza, Guara Editorial, 1986, pp. 97 y 113; de él se destaca «su protección a la devoción pilarista, su acendrado conservadurismo y su gran actividad teórica y práctica».

> Otro bien de innegable importancia es la tutela que los gobernantes, informados en el espíritu de la Iglesia, ejercen sobre las clases inferiores, ya obreras, ya proletarias. El cristianismo introdujo toda una economía política y social que asegura la equidad en los contratos y protege el bien estar del obrero y del indigente [...]. Muy de desear sería que se vigorizase la influencia de la Iglesia, y entonces los pavorosos problemas sociales, quedarían saludablemente solucionados [...]. Procure, pues, el Gobierno mantener y vigorizar esa influencia de una manera sincera y completa [...].
>
> Firmísimo apoyo presta, para el buen gobierno, la sana influencia religiosa, y por ello la revolución no tiene más enemigo temible que la Iglesia; [...]. Y el clericalismo no es precisamente el clero, lo cual quiere decir que no es a éste personalmente a quien se teme, el clericalismo lo entienden por la influencia de la Iglesia en la sociedad; y si persigue la revolución al clero es porque él está encargado de predicar, enseñar y hacer efectiva esta influencia. Tenemos, pues, que lo único que la revolución teme es la benéfica y saludable acción del clero [...].

A la Iglesia, pues, correspondía la dirección última y suprema de la vida pública en todo lo relacionado con la aplicación práctica de los principios religiosos, ya que «sólo la Religión Católica puede ser primera ley fundamental de las naciones».[6] En parecidos términos los demás prelados de las diócesis aragonesas manifestaron también su defensa de la confesionalidad del Estado frente al cesarismo, es decir, frente a lo que consideraban excesivo y autónomo desarrollo de aquel.

1.1.2. El clero secular

Con respecto al clero secular, resulta más difícil conocer la orientación de su labor pastoral cotidiana. Los sacerdotes más destacados que publicaban sus comentarios en *El Noticiero* seguían básicamente las líneas marcadas por el episcopado, incidiendo en el derecho de la Iglesia a informar ideológicamente la marcha del Estado, sobre todo, en lo relativo a la educación de la infancia y de la juventud. Como transmisores y ejecutores últimos de la pastoral de la Iglesia, su actuación estaba sujeta a las críticas de los que consideraban excesiva su presencia en la sociedad, especialmente cuando de sus predicaciones o de su actuación se podían derivar conse-

---

6 Pastoral de Soldevila sobre la religión, en *BEOZ*, 19/1/1912, pp. 17-68. El fragmento anterior procede de *BEOZ*, 12/8/1912, pp. 289-297. En la misma línea escribió la pastoral con motivo de la cuaresma de 1917 en *BEOZ*, 5/2/1917, pp. 17-42, reclamando la autoridad doctrinal o dogmática de la Iglesia para bien del Estado; o la pastoral sobre la autoridad y la obediencia publicada en *BEOZ*, 20/8/1917, pp. 165-180.

cuencias políticas en la dirección de los asuntos públicos. De ahí que, de toda su labor pastoral, lo más cuestionado por la prensa de signo anticlerical fuera la condena que desde púlpitos y confesionarios solían lanzar contra el liberalismo, el republicanismo, el socialismo, el anarquismo y la «mala prensa», especialmente en épocas previas a las elecciones.

Aunque las generalizaciones de los artículos periodísticos sobre los ataques del clero a las distintas ideologías hijas del liberalismo pudieran hacer pensar que se trataba de uno más de los tópicos anticlericales, no debemos perder de vista la reiteración de dichas condenas en las pastorales publicadas en los boletines eclesiásticos con el encargo de ser leidas en las iglesias en los días festivos aprovechando la mayor concurrencia de fieles.[7]

Por otra parte, en el contexto socio-político de la primera década del siglo marcado por el enfrentamiento entre clericalismo y anticlericalismo, los esfuerzos de despolitización partidista del clero secular desplegados en las últimas décadas del XIX para alejarlo del carlismo y del integrismo parecieron olvidarse parcialmente.[8] Aunque se seguía aconsejando la no participación activa del clero en la política, la posibilidad de que salieran elegidos en las urnas candidatos anticlericales concienció a la jerarquía de la necesidad de que los católicos tomaran como tales parte activa en las elecciones. Debían salir del retraimiento y acudir a las urnas votando candidatos verdaderamente católicos, aquellos que mejor iban a defender los intereses de la religión. Sin embargo, estos consejos, que en un principio se destinaban a los fieles en general, pronto comenzaron a dirigirse también de forma explícita a los sacerdotes. Y ante las elecciones municipales de finales de 1905, el *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza* reprodujo los consejos del prelado de Toledo, rogando encarecidamente su cumplimiento. En ellos se recordaba, tanto al clero como a los fieles, la obligación de votar a los candidatos católicos, aunque matizaba que los sacerdotes debían ir a las urnas desligados de todo compromiso con partidos políticos; debían dejar claro que su actitud la habían determinado

---

7 Aparecían, sobre todo, al tratar el tema de la «mala prensa»; por ejemplo, la pastoral colectiva contra la prensa anticatólica, en *BEOZ*, 4/9/1901, pp. 247-255; otra sobre las malas lecturas, en *BEOZ*, 14/4/1904, pp. 86-106; una del obispo de Teruel, en *BEOT*, 15/6/1911, p. 143-152.

8 Julio de la Cueva Merino menciona dichos esfuerzos de finales del XIX, en cumplimiento de la encíclica *Cum Multa*, en *Clericales y anticlericales...*, p. 65.

> los insultos al culto y a la religión, y las provocaciones tenaces, odiosas e injustas surgidas en centros masónicos, socialistas y agrupaciones hipócritas cubiertas con librea de falsa libertad, contra los ministros sagrados de la religión Católica, y contra las bases fundamentales y por tanto necesarias para la existencia y conservación de toda sociedad.[9]

A pesar de las advertencias, era imposible que el clero actuara de esa forma sin levantar recelos en los sectores anticlericales, especialmente porque aquel no se limitó a votar, sino que también aconsejaba a los feligreses la orientación de su sufragio. Las amenazas legales que profirieron algunos medios anticlericales calificando tal proceder como delito de coacción electoral fueron desmontadas por el arzobispo de Zaragoza en una exhortación de marzo de 1907. En ella aseguraba que el clero estaba exento de responsabilidad criminal al actuar de ese modo en cumplimiento de su deber, en el ejercicio legítimo de su cargo:

> Este es el caso, pues, de las autoridades eclesiásticas en este punto; éstas tienen el deber de defender a la Iglesia de sus enemigos y combatirlos en el terreno en que la atacan: y si es atacada en el campo electoral, necesariamente han de advertir a sus súbditos que voten a los candidatos católicos, o a los menos malos que se presenten, prohibiéndoles así cooperar al triunfo de los enemigos de la Iglesia. Y esto no es sino cumplir exactamente el oficio o cargo de pastores de almas cristianas.[10]

Esta exhortación confirmaba y animaba la intervención del clero en la política en las campañas electorales en favor de los candidatos católicos. Pero a falta de aspirantes de la Liga Católica, o en el caso de que esta retirara su candidatura en el último momento, las autoridades eclesiásticas recomendaban el voto a aquel candidato que mereciera mayores garantías de respeto a la Iglesia. Si se presentaban candidaturas abiertamente anti-

---

9 Palabras del prelado toledano reproducidas en *BEOZ*, 24/10/1905, p. 254; también, en *BEOH*, 2/11/1905, pp. 313-316, acompañadas de una circular del obispo oscense recomendando seguir esas intrucciones como forma de prevenir la presencia de personas hostiles a la Iglesia en los municipios, cosa que —recordaba— no había sucedido hasta ese momento en la diócesis.

10 *El Noticiero* (Zaragoza), 24/3/1907, p. 1; y *BEOZ*, 23/3/1907, pp. 89-93. En las pp. 93-97 le sigue la instrucción pastoral del obispo de Madrid-Alcalá, de 17/2/1907, en la que se recordaban las normas que debían seguir los católicos ante las elecciones. Dichas normas fueron reiteradas por el arzobispo ante las elecciones municipales de 1909 en *BEOZ*, 21/4/1909, pp. 159-161; al día siguiente de los comicios, *El Noticiero*, 3/5/1909, saludaba «El triunfo de las fuerzas vivas» resaltando el papel del clero en la victoria.

clericales y alguna otra menos radical, se podía votar a esta con tal de derrotar a las anteriores. En definitiva, y a falta de éxito de los aspirantes confesionales, muchos de los votos católicos iban preferentemente al partido conservador, o, en su defecto, a los candidatos más moderados de los liberales, pero jamás a los republicanos. Y era eso precisamente lo que más parecía dolerles a estos últimos, pues las recomendaciones sacerdotales acababan en general reforzando el régimen monárquico de la Restauración.

Debía de ser difícil que este tipo de intervención del clero en la lucha política no generara actitudes excluyentes, actitudes que apenas escaparían al calificativo de clericales. De ello nos dan un indicio las recomendaciones del obispo de Tortosa en octubre de 1911, rápidamente reproducidas en el *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza*. Se aconsejaba a los sacerdotes que no apoyaran con demasiado ardor a un candidato con preferencia sobre otro; que en ningún momento, ni en el púlpito ni en el confesionario, mencionaran a los adversarios o incitaran los ánimos contra determinada persona; que no negaran la absolución a los que militaran en partido contrario, con tal que admitieran lo que la Iglesia enseñaba; en definitiva, debían manifestar una actitud prudente e imparcial, acorde con su ministerio, para no atraerse las iras del adversario.[11]

Estos consejos respondían también a la postura ideal que según la autoridad eclesiástica tenía que adoptar al clero secular en su relación con la política: no debía inmiscuirse en la política de partidos y personas; su labor se debía circunscribir a la política de ideas, principios y doctrinas.[12] Esa separación entre, por así decir, la pequeña política y la gran política constituyó el punto central del discurso clerical para justificar la presencia de miembros del clero en aquellos proyectos de unidad católica que, aunque rechazaran toda identificación con los partidos políticos, acabaron presentándose a las elecciones, como hicieron las Ligas Católicas. Del mismo modo, años más tarde, con la crisis final de la Monarquía y la pro-

---

11 *BEOZ*, 7/11/1911, pp. 321-324. El *BEOH*, 15/2/1916, pp. 53-57, «El sacerdote ante las elecciones», recomendaba esa misma cautela para evitar cualquier acusación de coacción electoral, delito en el que podían incurrir las autoridades civiles, militares y eclesiásticas, pero del que sólo eran denunciadas estas últimas —se quejaba— como consecuencia del caciquismo reinante.

12 *El Noticiero*, 18/4/1903, p. 1, «El clero y la política», *El Cruzado Aragonés* (Barbastro), 11/4/1931, p. 4, «La política y el clero».

clamación de la Segunda República, sirvió tanto para justificar la predicación en contra de medidas legislativas consideradas contrarias a la doctrina cristiana y lesivas a los derechos de la Iglesia, como para defender la activa labor de algunos sacerdotes en favor de los partidos políticos que defendían la sujeción de la marcha del Estado y de la sociedad a los principios católicos.[13]

Una última forma que tenía el clero de intervenir en política consistía en la realización de actos de protesta contra la legislación anticlerical apoyando o encabezando la labor de asociaciones católicas, que en estas ocasiones solían unir sus fuerzas con los círculos tradicionalistas, como ocurrió en algunas conferencias y mítines organizados en los primeros meses de 1910 contra la reapertura de las escuelas laicas cerradas tras los sucesos de la Semana Trágica. De todos los actos de protesta fomentados por el clero en Aragón, ninguno alcanzó la difusión y unidad de los programados en contra de la Ley del Candado para el 2 de octubre de 1910. Secundando la protesta vasconavarra y con el beneplácito del arzobispo, se nombró en Zaragoza una junta organizadora de las manifestaciones católicas que se habían de celebrar en Aragón, en la que figuraban eclesiásticos como Joaquín Juste o Santiago Guallar. Esta se decantó por la celebración de peregrinaciones o romerías a los santuarios próximos a las ciudades y pueblos de la región «para orar, primero, y para expresar su vigorosa protesta contra las disposiciones y planes irreligiosos y anticatólicos del Gobierno, después».[14]

Según el programa de la convocatoria, en la manifestación que seguiría en Zaragoza a la misa rezada en el Pilar no figurarían banderas ni se permitirían vivas. Para la autoridad eclesiástica parecía que este era el lími-

---

13 A modo de ejemplo, recordemos la labor del canónigo Santiago Guallar como diputado por Acción Popular de Zaragoza en las cortes republicanas; o la presencia de sacerdotes en mítines de la CEDA, de Acción Popular y de los tradicionalistas, y en la inauguración de sus locales de Acción Nacional (*El Noticiero*, 5/4/1932, p. 1). A comienzos de siglo, las noticias de actos de la Liga Católica destacaban la presencia de sacerdotes, que incluso predicaban a favor de ella en sus homolías; véase *El Noticiero*, 22/9/1903, 27/10/1903 y 29/11/1904, p. 1, sobre Alcañiz (Teruel), Híjar (Teruel) y Caspe (Zaragoza), respectivamente.

14 Manifiesto de la junta organizadora aparecido en *BEOZ*, 12/9/1910, pp. 291-293, y en *El Noticiero*, 10/9/1910, p. 1; el 20/9/1910, p. 1, mencionaba que en más de 200 pueblos de Aragón se habían convocado romerías a santuarios cercanos en señal de protesta.

te que no debía ser rebasado si se quería evitar que los actos religiosos adquirieran un cariz político. Sin embargo, ese límite era demasiado estrecho si tenemos en cuenta que el manifiesto de la junta organizadora había propuesto actos religiosos —peregrinaciones o romerías a santuarios cercanos, que culminarían en una misa— como forma de exteriorizar la protesta católica contra un proyecto político. Las razones de esta actuación no eran nuevas y respondían a la postura que la Iglesia mantuvo a lo largo de la década: frente a los proyectos gubernamentales anticlericales, la jerarquía pretendía resaltar la desconexión de estos con la realidad de un país mayoritariamente católico; y la mejor forma de demostrarlo, en vista del escaso éxito de las formaciones católicas en los comicios electorales, consistía en el llamamiento de los fieles para que concurrieran a determinadas ceremonias religiosas. Pero esta forma de movilizar la opinión católica para exteriorizar su protesta a los planes anticlericales de Canalejas convertía inevitablemente a aquellas en manifestaciones políticas, aunque no hubiera vivas ni gritos añadidos.[15]

1.1.3. El clero regular

Los medios anticlericales caracterizaban al clero regular como la punta de lanza del clericalismo por su espectacular crecimiento y por su dedicación a la enseñanza y a la beneficencia con ánimo proselitista. Aragón no fue una excepción.

En la primera década del siglo continuó la apertura de nuevos centros religiosos. Ninguna congregación alcanzó tanta notoriedad en la prensa de signo anticlerical como la de los hermanos maristas a su llegada a Zaragoza en 1903, por cuanto suponía una muestra de la supuesta invasión religiosa que iba a arribar a nuestras tierras desde Francia. Resulta curioso, sin embargo, que aquella apenas recogiera noticias sobre la llegada de otras órdenes religiosas con las que ejemplificar sus temores. Una posible explicación nos la brinda la estadística que en 1923 elaboró el Ministerio de Trabajo, Comercio e Industria sobre las comunidades religiosas existentes en España.[16]

---

15 El obispo de Huesca justificaba en una circular las implicaciones políticas de esa protesta religiosa en *BEOH*, 15/9/1910, pp. 256-257.

16 Los datos de las tablas que se insertan a continuación proceden de la *Estadística de las Comunidades Religiosas existentes en España en 1 de 1923*, Madrid, 1923, pp. XV-XXVII.

CLERO CATÓLICO REGULAR (1900, 1910 y 1923)

Provincia		*1900*	*1910*		*1923*	
		N.º	*N.º*	*Crecimiento respecto a 1900 (%)*	*N.º*	*Crecimiento respecto a 1910 (%)*
Huesca	Hermanos	199	116	–41,71	217	87,07
	Hermanas	559	510	–8,77	562	10,20
	Total	758	625	–17,41	779	24,44
Teruel	Hermanos	95	82	–13,68	117	42,68
	Hermanas	364	266	–26,92	409	53,76
	Total	459	348	–24,18	526	51,15
Zaragoza	Hermanos	445	310	–30,34	586	89,03
	Hermanas	1.474	1291	–12,42	1.783	38,11
	Total	1.919	1601	–16.57	2369	47,97
España	Hermanos			11,51		27,11
	Hermanas			8,83		17,79
	Total			9,42		19,90

NÚMERO DE RELIGIOSOS POR 10 000 HABITANTES (1900, 1910 Y 1923)

Provincia	*1900*	*1910*		*1923*	
	N.º	*N.º*	*Crecimiento respecto a 1900 (%)*	*N.º*	*Crecimiento respecto a 1910 (%)*
Huesca	30,96	25,21	–5,75	30,66	5,45
Teruel	18,66	13,62	–5,04	20,58	6,96
Zaragoza	45,49	35,66	–9,83	47,23	11,57
España	29,42	30,02	0,60	33,16	3,14

Lo más significativo de estos datos sobre la evolución del número de religiosos en Aragón reside en la disminución de sus efectivos durante la primera década del siglo, en contra de la tendencia general del país.[17] Sin embargo, el crecimiento que experimentó en la segunda elevó proporcionalmente el número de religiosos entre la población. Mientras el índice

17 Aunque las provincias aragonesas no fueron las únicas que experimentaron este descenso, se encontraban entre las cinco donde este registró una mayor intensidad. Las otras dos eran Lérida, con una caída de 8,65 puntos (de 46,69 a 38,04) y Jaén, con un descenso de 5,08 (de 17,53 al 12,45); *Estadística*..., p. XXVII.

turolense quedaba bastante por debajo de la media española en 1923, el oscense se situaba en torno a ella y el zaragozano lo superaba ampliamente, como se puede apreciar en la siguiente tabla, aunque sin llegar a los niveles de Álava (102,10), Baleares (71,84), Barcelona (58,71), Burgos (67,43), Guipúzcoa (131,43), Navarra (76,59) o Vizcaya (63,06).[18]

NÚMERO DE COMUNIDADES Y DE RELIGIOSOS POR 10 000 HABITANTES EN 1923

Provincia	*Población 31/12/23*	*N.º Comunidades por 10 000 hab.*			*N.º Religiosos por 10 000 hab.*		
		Hermanos	*Hermanas*	*Total*	*Hermanos*	*Hermanas*	*Total*
Huesca	254 026	0,35	1,65	2,00	8,54	22,1	30,60
Teruel	255 636	0,47	1,17	1,64	4,58	16,0	20,50
Zaragoza	501 495	0,40	1,93	2,33	11,6	35,5	47,20
España	21 658 222	0,41	1,66	2,07	7,95	25,2	33,10

Y por los indicios con que contamos, no parece que estos índices disminuyeran en los años previos a la Segunda República, dado el clima de colaboración que reinó entre la Iglesia y el Estado en tiempos de Primo de Rivera.

Al igual que en el resto de España, las comunidades religiosas de Aragón se dedicaban preferentemente a la educación y a la beneficencia, como se aprecia en la siguiente tabla:

DEDICACIÓN DE LAS COMUNIDADES RELIGIOSAS DE ARAGÓN EN 1923

Dedicación	*Huesca*		*Teruel*		*Zaragoza*	
	Hermanos	*Hermanas*	*Hermanos*	*Hermanas*	*Hermanos*	*Hermanas*
Vida contemplativa		11(5)	1(0)	4(2)	5(2)	25(10)
Sacerdocio	1(1)				6(3)	
Beneficencia		10(3)		10(4)	1(1)	29(15)
Enseñanza	8(1)	21(3)	11(4)	16(1)	8(4)	39(19)
Corrección arrepentidas						2(2)
Educación y colocación sirvientas						1(1)
Otros fines						1(1)

FUENTE: *Estadística...*, pp. 101-104; los números entre paréntesis corresponden a las comunidades religiosas de la capital de provincia dedicadas a cada actividad.

18 Datos sobre el número de religiosos por cada 10 000 habitantes, procedentes de la *Estadística...*, pp. XV-XVI, fuente también de la siguiente tabla del texto.

La reacción de los profesores privados del distrito universitario de Zaragoza, que en 1904 elevaron sus quejas al presidente del Consejo de Ministros por la competencia desleal de las órdenes religiosas, fue sintomática de la consolidación que a comienzos de siglo tuvo la enseñanza confesional en la zona. Así lo demuestran las respuestas que años más tarde enviarían los colegios privados del distrito a la circular de 6/7/1938 publicada por la autoridad franquista competente, en las que figuraba su fecha de apertura: de todos los centros religiosos existentes en 1938, la mayoría habían abierto sus puertas o habían sido legalizados a lo largo de la primera década del siglo.[19]

Desde el mismo Arzobispado de Zaragoza se apoyó esa expansión. En septiembre de 1913 Soldevila recomendó a las comunidades religiosas la apertura de nuevas escuelas o la ampliación de las existentes, a fin de que pudiesen recibir instrucción los niños que no tenían cabida en los centros oficiales. Más allá de su efectividad real, dicha recomendación adquiría un valor relevante en el conflicto clericalismo/anticlericalismo por la época en que vio la luz, en pleno debate sobre la obligatoriedad de la enseñanza de la doctrina cristiana en las escuelas públicas y privadas. Como el propio documento reflejaba, lo verdaderamente importante en ese contexto no era tanto atender la demanda escolar insatisfecha, cuanto garantizar la enseñanza de la religión católica. Al señalar a las congregaciones religiosas como las hacedoras más eficaces en ese ámbito, demostraba que la jerarquía eclesiástica veía en la enseñanza congregacionista la principal arma para la reconquista cristiana de la sociedad, o, al menos, para evitar que la Iglesia perdiera terreno en su implantación social, ante la amenaza que suponían los proyectos laicizadores de Romanones en el ámbito educativo.[20]

A las exigencias de la Iglesia en favor del control eclesiástico de la educación, considerada por ella como misión sagrada que el Estado tenía la obligación de apoyar, se unía la impotencia de este para atender todas las necesidades educativas que implicaba la decisión del Partido Liberal de asumir la defensa de la enseñanza oficial entre las prerrogativas del

---

19 *BUZ*, caja 18-E-1, «Expedientes de centros privados especiales».

20 Pastoral del arzobispo de Zaragoza, sr. Soldevila, sobre la doctrina en las escuelas en *BEOZ*, 25/9/1913, pp. 237-244.

Estado. Era este un contexto propicio para la expansión de la enseñanza congregacionista, confirmada incluso en ocasiones por la política educativa de los ayuntamientos. Así por ejemplo, en Zaragoza, la construcción de nuevos colegios públicos se orientó fundamentalmente a cubrir las necesidades educativas insatisfechas de los barrios de la ciudad: aunque justificada por la insuficiencia de la oferta privada en las afueras, dicha prioridad no hacía más que consolidar la realidad de la preponderancia de la enseñanza privada, mayoritariamente congregacionista, en el centro de la capital aragonesa. Si las órdenes religiosas ocupaban el vacío educativo del Estado, parecía también que la apertura de escuelas estatales iba a remolque de la labor congregacionista llenando el hueco que esta dejaba.[21]

A principios de siglo, el enfrentamiento teórico entre los partidarios de la escuela laica y los de la congregacionista había cobrado ya connotaciones de confrontación social. No es que las órdenes religiosas dedicaran sus esfuerzos exclusivamente a educar a los hijos de las clases acomodadas, dado que algunas de ellas impartían clases gratuitas a niños y niñas pobres por medio de un sistema de becas o a cambio de subvenciones municipales. La cuestión tenía un alcance mayor. La opción burguesa de la Iglesia motivada por razones ideológico-apostólicas y económicas se manifestaba claramente en las diferencias de trato recibido por unos y otros —los alumnos de pago y los gratuitos— en la medida que la escuela confesional reproducía la división social existente; y, sobre todo, se reflejaba en la adscripción social de aquellos que patrocinaban y apoyaban económicamente el establecimiento de colegios religiosos. Si bien no disponemos de datos concretos respecto a las congregaciones instaladas en Aragón, no cabe duda de que como abanderadas de la enseñanza confesional recibirían también el apoyo activo de importantes miembros de la burguesía que, como en el caso de los que formaron parte del Patronato de Escuelas Cató-

21 Sobre la política educativa del Ayuntamiento de Zaragoza, véase Enrique Bernad, *La instrucción primaria a principios del siglo XX. Zaragoza 1898-1914*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1984, pp. 129-150. Del vacío educativo del Estado escribe Ana Yetano, *La enseñanza religiosa en la España de la Restauración (1900-1920)*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 65-68. Véanse también Pedro Cuesta Escudero, *La escuela en la reestructuración de la sociedad española (1900-1923)*, Madrid, Siglo XXI, 1994; y Francisco de Luis Martín, «La enseñanza primaria en la España del siglo XX», en Antonio Morales Moya (coord.), *El Estado y los ciudadanos*, Madrid, España Nuevo Milenio, 2001, pp. 69-80.

licas de Zaragoza constituido en 1910, se oponían a la laicización de la enseñanza.[22]

La beneficencia era la segunda gran actividad de las órdenes en Aragón. Eloy Fernández Clemente considera esos años de comienzos del XX la edad de oro de la beneficencia católica en Zaragoza. En esa época se consolidaron las instituciones asistenciales nacidas a finales del siglo XIX, en las que el papel más destacado correspondía a las comunidades religiosas por su atención a los pobres, tanto en los asilos católicos como en las instituciones benéficas sufragadas total o parcialmente con fondos públicos.[23]

Todo lo anterior demuestra la prioridad que en el proyecto eclesiástico de reconquista católica de la sociedad tenían las labores educativas y asistenciales de las órdenes religiosas. A este criterio respondió también la iniciativa del arzobispo Soldevila cuando propuso la idea de conmemorar la coronación de la Virgen del Pilar (1905) instituyendo una obra permanente que prolongara su recuerdo en el tiempo. Aunque algún católico sugirió a través de las páginas de *El Noticiero* alguna actuación en la línea del catolicismo social tan ensalzado por el prelado zaragozano, la obra que finalmente se puso en marcha fue el asilo-escuela de la Coronación de la Virgen destinado a niños huérfanos y regentado por las Hijas de la Caridad de S. Vicente de Paúl.

1.1.4. La estrategia clerical: la movilización del laicado

A comienzos del siglo XX, las pastorales y escritos eclesiásticos de protesta por los incidentes anticlericales o por los proyectos políticos considerados contrarios a los intereses de la Iglesia definían la respuesta clerical, junto con los continuos llamamientos a la autoridad civil solicitando su protección en nombre de la confesionalidad del Estado establecida en la Constitución de 1876.

---

22 Sobre la base social de apoyo a dicho Patronato, véase Enrique Bernad, *Catolicismo y laicismo a principios de siglo*, Zaragoza, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Zaragoza, 1985, pp. 70-79. Frances Lannon analiza la reproducción de la organización clasista de la sociedad en los centros confesionales en «The socio-political role of Spanish Church. A case study», *Journal of Contemporary History*, vol. 14, 1979, pp. 193-210; también, Ana Yetano, *La enseñanza religiosa...*, pp. 254-261.

23 Eloy Fernández Clemente, *Aragón contemporáneo...*, pp. 118-119.

Puesto que la acción anticlerical era interpretada por la jerarquía eclesiástica como una lucha más o menos encubierta contra la Iglesia y la religión, su reacción pasaba por la convocatoria de los fieles a ceremonias religiosas de desagravio por las ofensas inferidas a lo sagrado. Esta fue una constante de la estrategia clerical durante todo el primer tercio del siglo XX, condicionada por el análisis exclusivamente religioso que la Iglesia hacía del conflicto clericalismo/anticlericalismo. En un país católico era también el mejor medio de demostrar la capacidad de convocatoria, y por tanto de poder, de la Iglesia. Esto no debió de ser suficiente, dados los reiterados llamamientos a la unidad de los católicos como la mejor arma para luchar contra el adversario; pero no cabe duda de que las ceremonias religiosas de desagravio y/o de protesta constituyeron la base de la movilización de la opinión católica.

En la primera década del siglo fueron cuatro los acontecimientos que concitaron el mayor número de actos de este tipo: los sucesos del jubileo en Zaragoza en julio de 1901, los proyectos de ley de asociaciones de 1906 y 1910 y el proyecto de Romanones de 1913, que pretendía suprimir la enseñanza obligatoria del catecismo en las escuelas públicas. La condena católica contra los incidentes del jubileo se exteriorizó por medio de misas de desagravio, e incluso se hicieron preparativos de una peregrinación al Pilar, que finalmente no llegó a realizarse. A pesar de ello, los objetivos finales de dicha iniciativa no dejaban lugar a dudas para *El Noticiero*: era necesario que los católicos se unieran frente a todos los que combatían a la Iglesia, «liberales, masones y sectarios de todos los matices». La idea de la peregrinación parece que careció de los apoyos eclesiásticos necesarios para hacerse realidad, entre ellos el de Juan Soldevila, recién nombrado arzobispo de Zaragoza. Cuando todavía coleaban los efectos y la tensión de los incidentes del jubileo ante la probabilidad de que el gobernador civil, señor Avedillo, fuera trasladado, no le debió de parecer muy prometedor al nuevo prelado comenzar su mandato con una peregrinación planteada en un clima de enfrentamiento.[24]

---

24 Las palabras entrecomilladas proceden de *El Noticiero*, 23/8/1931; el 21/9/1901, p. 4, mencionaba la frialdad inicial con que se acogió la idea. *El Clamor Zaragozano* (Zaragoza), 24/2/1902, p. 1, sugiere la oposición de Soldevila a la peregrinación. La suscripción iniciada por entonces para colaborar a las obras de las torres del Pilar se planteó incluso en algún momento como una exteriorización del aumento de la devoción pilarista de los aragoneses, en protesta por los agravios del Jubileo: *El Noticiero*, 7/9/1901, p. 3.

Cinco años más tarde, el proyecto de ley de asociaciones mereció igualmente una respuesta religiosa en la que se combinaban la pública profesión de fe católica con la protesta por dicha disposición legislativa. Mientras en Zaragoza se celebró una comunión general el domingo 23 de diciembre de 1906, en Huesca se organizó en la catedral del 28 al 30 de noviembre un triduo solemne, que culminó también en una comunión general. En las homilías, además de destacar las grandes obras de las órdenes religiosas, se presentaba la situación de una Iglesia perseguida y la de una nación en manos de la impiedad, se demandaba libertad e independencia para la religión y se exponían las actitudes que debía adoptar todo católico en aquellos días: «de rodillas para orar, y en pie para obrar»; todo con objeto de que el Estado español reconociera que, al tener por religión oficial la católica, era su súbdito en lo espiritual, y por ello carecía de autoridad para legislar en asuntos de religión.[25]

En esta ocasión, sin embargo, esos actos religiosos ya no se celebraron aisladamente. Constituyeron el punto culminante de una campaña de protesta contra el proyecto de ley de asociaciones, desarrollada también a escala nacional, en la que no faltaron la recogida de firmas, las típicas adhesiones remitidas desde las parroquias a *El Noticiero* y alguna conferencia o mitin centrado en la cuestión debatida.[26]

A falta de unidad política entre los católicos, carlistas, tradicionalistas y los sectores católicos alfonsinos ligados al partido conservador estaban dispuestos a recoger los frutos de la movilización católica contra el proyecto de ley de asociaciones. *El Noticiero*, sin embargo, seguía la ambigua postura que en la práctica adoptaba la jerarquía católica sin decantarse por ninguno de ellos, para no descalificar a alguno. Porque, en definitiva, como defensor de la Liga Católica, la consecuencia política que dicho diario extraía de la movilización era la necesidad que tenían los católicos de unirse, organizarse y actuar.[27]

---

25 Resumen de las homilías del triduo celebrado en Huesca en *BEOH*, 31/12/1906, pp. 365-367.

26 Las adhesiones remitidas desde algunas parroquias y sus asociaciones religiosas, en *El Noticiero*, 11/11/1906, p. 1; 14/12/1906, p. 1, etc.; el 22/11/1906, p. 1, sobre un mitin en Alcañiz (Teruel). Las asociaciones católicas de Casbas (Huesca), con el párroco al frente, escribieron un comunicado en el que se comprometían a negar el voto a los que constara habían intervenido directamente en la presentación del proyecto, o en su aprobación si llegara a suceder (BEOH, 31/12/1906, pp. 364-365).

27 *El Noticiero*, 23/11/1906, p. 1, «¡Al mitin y a los comicios!»; 13/12/1906, p. 1, «Unión, organización, acción».

Con motivo del nuevo proyecto presentado por Canalejas en 1910, la famosa Ley del Candado, la protesta católica mostró en Aragón la capacidad movilizadora que tenía la Iglesia gracias a ceremonias religiosas encabezadas por la jerarquía eclesiástica. En Huesca el obispo publicó una circular en el boletín eclesiástico de mediados de septiembre, para que fuera leída en las misas del primer día festivo posterior a su aparición, en la que animaba a los feligreses a manifestar públicamente su fe porque, a su juicio, ocultarla se podría interpretar como una muestra de debilidad:

> lean todos en las manifestaciones de los católicos, amor a la religión, subordinación al Papa, unión de las fuerzas católicas, enseñanza religiosa, libertad para lo bueno, represión de la libertad salvaje que ataca a la autoridad, a la familia, al orden, a la patria, desaprobación y odio a toda política anticristiana.
>
> Que esto es introducir la religión en la política: es cierto. Porque la política se ha entrado por el terreno religioso y ha combatido nuestras creencias; [...]. Las manifestaciones, pues, que se han intentado [...] y que algunos podían calificar de puramente políticas, tienen un carácter esencialmente religioso.

Hizo suya la invitación del arzobispo de Zaragoza de 31 de agosto para que se celebraran en todas las diócesis aragonesas actos religiosos, fiestas o reuniones que significaran adhesión a las creencias religiosas y protesta contra las disposiciones oficiales, exhortando a los pueblos a concurrir a los santuarios más venerados de cada comarca para orar a la Virgen por las necesidades de la Iglesia y el Estado. Muchas de estas ceremonias religiosas culminaron con discursos de protesta pronunciados, algunos, por sacerdotes y, la mayoría, por propagandistas católicos procedentes de las capitales.[28]

Siguiendo además las recomendaciones de Soldevila, al finalizar muchos de estos actos, se dirigieron telegramas al presidente del Consejo de Ministros pidiendo que las medidas gubernamentales no lesionaran los sentimientos católicos del país ni imitaran influencias sectarias extranjeras. De una forma directa, saltando por encima de la división de las fuerzas católicas y sin tener que pasar por representantes políticos no necesaria-

---

28 El párrofo citado procede de *BEOH*, 15/9/1910, pp. 256-7, circular n.º 10. Hubo actos de protesta en octubre de 1910 en Sesa, Apiés, Sabayés, Castejón de Monegros, Lanaja y el santuario de Ntra. Sra. del Viñedo en el Somontano (Huesca); en Caspe, El Burgo, Belchite, Cortes, La Almunia, Épila, Daroca, Cariñena (Zaragoza); en Calamocha, Castellote, Alcañiz (Teruel), etc.

mente pro-confesionales, la movilización religiosa de la población católica se tornó en una manifestación política de una parte de la sociedad civil aragonesa que recogía, entre otros, los frutos de la campaña que desde comienzos de ese año de 1910 habían desarrollado los medios confesionales y tradicionalistas en torno a los peligros de la escuela laica.

Al igual que las movilizaciones de 1906, las de octubre de 1910 se caracterizaron por la participación activa de todas las asociaciones católicas, aunque en mucha mayor medida. Del mismo modo, las conferencias y mítines organizados entre febrero y abril de 1910 dentro de la campaña contra la escuela laica mostraron claramente tanto la iniciativa de las asociaciones católicas convocantes —entre ellas, la Academia de San Luis Gonzaga, el Círculo Católico de Obreros o la Acción Social Católica en Zaragoza, la juventud del Centro Católico Obrero en Calatayud, el Centro Católico en Barbastro, el consejo diocesano de Acción Social Católica en Huesca, etc.—, como el número de las que se adhirieron a los actos.[29]

Asimismo en 1913, con motivo del proyecto de Romanones de suprimir la enseñanza obligatoria del catecismo en las escuelas, las asociaciones católicas remitieron al presidente del Consejo de Ministros gran número de protestas puntualmente recogidas por la prensa confesional. Las damas zaragozanas organizaron el 14 de marzo en el Pilar un acto de protesta mediante la recogida de miles de tarjetas de adhesión a la campaña católica contra el proyecto gubernamental, campaña a la que se sumó también Acción Social Católica con el reparto de mil catecismos entre las clases trabajadoras de la ciudad. En Huesca, la Junta Diocesana y la Junta de Señoras de Acción Católica acordaron, con el beneplácito del obispo, dirigirse a los sacerdotes de la diócesis para pedirles que secundaran los trabajos iniciados en la capital de la provincia en contra de la nueva disposición gubernamental. Por su parte, el arzobispo Soldevila anunció la constitu-

29 Véase *El Noticiero* de febrero, marzo y abril de 1910. Entre las propuestas que se hicieron a los seglares católicos para luchar contra la escuela laica figuraban: no alquilar locales para ese fin ni admitir su vecindad, ni llevar a los hijos a ella; si se tenía alguna influencia sobre el dueño de la casa donde se ubicara, sobre los vecinos o los alumnos de la escuela laica, hacerla sentir; acudir a los tribunales si en la escuela laica se traspasaba el límite de la neutralidad; ejercer presión sobre los obreros y sobre el servicio doméstico, si se tenían, y no contratar los servicios de profesionales que no fueran católicos (*El Noticiero*, 18 y 20/2/1910).

ción de la Junta de Padres de Familia de Zaragoza y rogó por la creación de juntas similares en cada una de las parroquias de la diócesis, con objeto de reclamar y obtener de los poderes públicos el respeto del catecismo en la escuela oficial conforme a las leyes establecidas hasta entonces.[30]

La importancia que, al menos sobre el papel, parecían tener estas asociaciones católicas de seglares no era nueva, ni siquiera exclusiva de la primera década del siglo XX. Ya en la encíclica que León XIII publicó en Roma en marzo de 1902 acerca de las persecuciones contra la Iglesia, el pontífice anunció como un signo de esperanza las innumerables asociaciones de seglares que se estaban organizando en su seno «para defender la santa causa de la Religión».[31]

Aunque ya desde las últimas décadas del XIX existía en las diócesis aragonesas un asociacionismo de este tipo encargado de labores benéficas, educativas y apologéticas, no cabe dudar sobre su consolidación en el primer tercio del XX. En agosto de 1906 el *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza* publicó una circular del prelado comunicando la constitución del Consejo Supremo de Asociaciones y Acción Social de la diócesis, que había tenido lugar el 11 de mayo. Frente al «empuje y batalla que en toda línea y en todos los órdenes» presentaban «los enemigos de Dios, de la Iglesia, de la sociedad, de la familia, de la propiedad y de los sentimientos cristianos», nacía esa «federación de fuerzas cristianas», entre cuyos objetivos el prelado resaltaba el deber de oponerse:

> por todos los medios a los avances de la impiedad, y nos preparemos a resistir legalmente a los programas que se anuncian con peligro y amenazas para el catolicismo, asociaciones religiosas, enseñanza del catecismo, sacramento del matrimonio y cementerios o camposantos [...].[32]

---

30 *BEOZ*, 11/3/1913, pp. 64-73. En la diócesis de Huesca se pidió a los párrocos que recogieran las firmas de los católicos de sus respectivas parroquias adhiriéndose a la protesta de los de la capital en contra del nuevo proyecto anticlerical, y que remitieran los pliegos de firmas al presidente del Consejo de Ministros (*BEOH*, 15/3/1913, pp. 72-73, «Instrucciones para la protesta de los pueblos de la Diócesis»).

31 De la conclusión de la encíclica, *BEOZ*, 20/5/1902, pp. 229-241.

32 *BEOZ*, 7/8/1906, pp. 249-255. El Consejo quedó formado por el canónigo Joaquín Juste como delegado del arzobispo, Paulino Navarro presidente, el superior de la Residencia de Jesuitas como consiliario eclesiástico, Joaquín Roncal vocal tesorero, Inocencio Jiménez vocal secretario, y el resto de vocales Mariano Pano, Luis Mendizábal, el marqués de Valle Ameno, Joaquín Delgado y Florencio Izuzquiza.

No contamos con elementos de juicio para valorar la adecuación de la labor del Consejo a los fines propuestos por el prelado en su circular. Pero éstos son suficientemente reveladores de la misión que la jerarquía eclesiástica asignaba a las asociaciones de católicos seglares. Unidas o no bajo una cabeza rectora común, sus esfuerzos debían encaminarse a luchar en el ámbito de su actividad —piadosa, educativa, benéfica, apologética, propagandística— en defensa de los derechos de la Iglesia o, lo que era lo mismo, en favor de la confesionalidad del Estado y de la sociedad.

Una oportunidad de llevar a cabo esa tarea se la brindó en 1907 el proyecto de reforma del régimen de la administración local del gobierno conservador. En él se establecía que los ayuntamientos se compondrían de concejales efectivos y delegados, siendo estos últimos los presidentes o directores de las corporaciones o asociaciones inscritas en el registro de la Junta Central del Censo. Según reconoció Inocencio Jiménez —uno de los vocales del Consejo Diocesano, promotor del catolicismo social en Aragón y fundador de la revista *La Paz Social*—, el anuncio de este proyecto provocó en casi todas las regiones un movimiento para fomentar la fundación de asociaciones católicas en todas las localidades, y contar así con concejales católicos delegados en los ayuntamientos. Aunque agradeció por ello al proyecto legislativo que los católicos hubieran dedicado a las asociaciones una propaganda que hacía tiempo venían exigiendo los postulados del catolicismo social, llamó la atención sobre los riesgos que esta práctica podía acarrear: la posibilidad de contar con concejales católicos había llevado a muchos a creer que lo importante era crear asociaciones —sobre todo obreras— en cada localidad, aunque fueran ficticias; pero consideraba que, desde el punto de vista de la acción católica, esta práctica resultaba dañina e inútil porque las asociaciones de papel desacreditarían las obras católicas auténticamente sociales. Por ello animó a desarrollar el movimiento asociativo en varias etapas, empezando por la creación de agrupaciones intelectuales en torno a los círculos de estudios sociales cuando no hubiera una masa obrera suficientemente formada para fundar gremios o cooperativas, sin temor por ello a no poder contar con concejales delegados.[33]

---

33 BEOZ, 25/9/1907, pp. 256-259. Advertía que esta táctica debía subordinarse a la viabilidad del proyecto, ya que este todavía no era ley.

No era el primer método ideado por los católicos para acceder a cargos políticos en la administración local. A principios de siglo y con la excusa del anticlericalismo reinante, *El Noticiero* había salido en defensa de la Liga Católica que se disponía a participar en la lucha electoral. En su apoyo, dicho diario reconoció el derecho de la Iglesia a intervenir en la vida pública en todo lo relacionado con la legislación y aplicación práctica de los principios religiosos, así como el deber de los católicos a cooperar con el proyecto.[34] El sufragio era entendido, pues, como un arma preciosa en la lucha contra el anticlericalismo. A pesar de ello, la pretensión de la Liga Católica de no querer ser identificada con un partido la sumió en demasiadas contradicciones como para alcanzar el éxito electoral, máxime si tenemos en cuenta la tradicional división política de los católicos. De ahí que, sin dejar de intervenir en política, sus principales objetivos se encaminaran, ya como Liga Católica, Liga de Acción Católica o Acción Social Católica, a la realización de actividades sociales entre las que destacaban las formativas a través de las conferencias organizadas en sus locales.[35]

A comienzos de 1910, las «Normas de Acción Católica y Social» dadas por el arzobispo de Toledo volvieron a dejar clara la conveniencia de que los puestos oficiales estuvieran ocupados por personas que trabajaran desde ellos por «infiltrar y difundir» el espíritu cristiano en la sociedad; personas que, con los medios legales a su alcance, borraran de los códigos todas las disposiciones hostiles a la religión del Estado y llevaran a la práctica los preceptos legislativos que reconocieran los derechos de la Iglesia. A pesar de lo indispensable que todo ello resultaba para el éxito de la acción social católica, el prelado resaltó la independencia de esta respecto de la

---

34 *El Noticiero*, 28/1/1903, p. 1, «De re politica»; el 20/5/1903, p. 1, «Aclaración», donde menciona como razones de la aparición de la Liga, la decadencia de los partidos turnantes y el avance del republicanismo y de sus aspiraciones de descristianizar la sociedad.

35 Entre las obras sociales más importantes fomentadas por la Acción Social Católica en Zaragoza se encuentran la Caja de Ahorros de Préstamos de la Inmaculada Concepción, la Biblioteca ambulante de Artes, Oficios y Agricultura y la Cooperativa de Consumo para obreros. Acción Social Católica no alcanzó cierto éxito electoral en Zaragoza hasta las elecciones municipales de 1909 en que se presentó coaligada con conservadores y carlistas; esa mayor fuerza se reflejó poco después en la campaña contra la escuela laica. Más éxito tuvieron las Ligas de Sevilla y Valencia; véanse los estudios de José L. Ruiz Sánchez, *Política e Iglesia durante la Restauración. La Liga Católica de Sevilla (1901-1923)*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1994; y de Rafael Valls, *La derecha regional valenciana (1900-1936)*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1992.

acción política, razón por la cual —concluía— en el terreno social podían trabajar unidos todos los católicos, aunque en el político defendieran ideas distintas. La acción social se presentaba, pues, como superadora de las divisiones que atenazaban la consolidación de una alternativa política confesional fuerte. Era lógico que se pensara en ella por su capacidad potencial para concienciar y movilizar al conjunto de la opinión católica en una primera época, hasta que llegara el momento óptimo de concretar sus efectos en el terreno político por medio de las elecciones.

En esta línea, el prelado toledano consideraba que, entre las actividades sociales, una de las más importantes era la difusión de la verdad católica, por lo que propuso la creación de grupos de conferenciantes que recorrieran las principales localidades «defendiendo los derechos de la Iglesia y refutando los sofismas que contra el catolicismo propala[ba]n sus perseguidores».[36]

A ese intento de concienciar a la opinión católica de la necesidad de unirse y de movilizarse frente al adversario anticlerical, respondió también el desarrollo de la prensa católica, cuyo representante más caracterizado en Aragón fue *El Noticiero* desde su nacimiento en 1901. Ese año los obispos aragoneses publicaron una pastoral colectiva contra la prensa anticatólica en tonos fundamentalmente defensivos, reclamando la protección estatal frente a sus ataques y advirtiendo a los fieles de lo ilícito que era leerla y apoyarla.[37] Pronto las exhortaciones a la unidad y a la organización de los católicos comenzaron a auspiciar la prensa como uno de los campos de actuación imprescindibles, si se aspiraba a amortiguar los efectos de la «prensa impía» y a dirigir la conciencia católica del país. Esa nueva perspectiva culminaría en la organización de la Asamblea Nacional de la Buena Prensa, celebrada

36 «Normas de Acción Católica y Social en España», en *BEOZ*, 1/2/1910, en las que se prestaba atención al papel del sacerdote, a la propaganda, a la prensa, a la actividad benéfica y a los círculos de obreros.

37 *BEOZ*, 4/9/1901, pp. 247-255, en la que se criticaba a los sacerdotes que colaboraban en dichas publicaciones; a los fieles se advertía que no podían leerlas sin autorización del papa, ni suscribirse a ellas, ni pasarlas a otras manos; tenían que destruirlas o entregarlas a algún miembro del clero. En Aragón, el obispo de Teruel condenó *El Pueblo* de Valencia (*BEOT*, 20/8/1901); el obispo oscense prohibió leer *El Demócrata* entre el 28/12/1924 y el 20/4/1925 (*BEOH*, 1/12/1924 y 1/5/1925) y en 1911 prohibió a los clérigos de la diócesis que leyeran *El Diario de Huesca*; en noviembre de 1927 decretó la excomunión de dicho periódico liberal (*BEOH*, 11/11/1927).

en Sevilla a mediados de junio de 1904. Entre sus conclusiones se abogó por la unión de la prensa católica para poner a salvo «los intereses de la Religión, Patria y Familia, amenazados de muerte por la prensa anticatólica». Se propuso, además, la creación de juntas diocesanas encargadas del fomento de la «buena prensa». Estas juntas estarían presididas por autoridades religiosas y se ocuparían de buscar la colaboración de las órdenes religiosas, de establecer colectas en favor de la «buena prensa», de contrarrestar los «estragos» de la prensa anticristiana, de fomentar suscripciones baratas, de emprender acciones judiciales contra la «mala prensa», etc.[38]

El duro enfrentamiento de la primera década del siglo con el anticlericalismo se tradujo en apelaciones de los medios católicos más militantes a favor de una mayor combatividad y agresividad por parte de la «buena prensa». En ese clima, marcado también por el progresivo reforzamiento de la capacidad de influencia de los órganos confesionales en los círculos católicos, la atención se concentró en la capacidad propagandística de la prensa y en la difusión de los intereses y de la acción social de los católicos, sin dejar por ello de responder a los ataques de la prensa anticlerical.[39]

La segunda Asamblea Nacional de la Buena Prensa celebrada en Zaragoza en septiembre de 1908 reflejó perfectamente esa situación. El discurso inaugural del arzobispo Soldevila tenía un tono bien distinto de la pastoral contra la prensa anticatólica de principios de siglo. Después de analizar esta como la principal arma esgrimida por los anticlericales en su lucha contra la Iglesia, recordó a los fieles:

> Estamos en un periodo de lucha social encarnizada, permanente, de vida o muerte. Para luchar, todos los soldados y todas las instituciones cristianas son

---

38 *BEOZ*, 13/8/1904 —de donde proceden los entrecomillados—, 15/9/1904 y 27/9/1904. En las conclusiones sobre propagación de la prensa católica se propuso que los católicos no debían colaborar ni formal ni materialmente con la prensa impía y debían evitar su lectura a las personas y en los centros en los que gozaran de influencia. Una forma de movilizar la opinión católica en torno a la cuestión de la prensa consistió en la recogida de firmas de adhesión a la Asamblea de Sevilla; la alegría del obispo de Teruel por la cantidad de pliegos firmados remitidos con ese motivo desde las localidades de la diócesis, en *BEOT*, 15/7/1904.

39 Eloy Fernández Clemente, *Aragón Contemporáneo*..., p. 125. Un reflejo de esos nuevos aires, en *El Noticiero*, 16/9/1906, p. 1, «Cambio de táctica»; 20/12/1907, «La accion católica y la prensa»; 21/2/1908, «La cruzada de la buena prensa»; 1/8/1908, «Estragos de la mala prensa»; o los artículos del obispo de Jaca, Antolín López, como el de 8/10/1907, «¡Sacerdotes, a la prensa!», el de 13/10/1907, «Los religiosos y la buena prensa», etc.

> armas de combate. Se lucha desde la cátedra, desde el púlpito, desde el colegio, desde el claustro, desde el Parlamento. Pero desde donde se lucha más y con armas de mayor alcance, es desde la prensa. Los periódicos católicos son la artillería de tiro rápido del ejército cristiano. Los periodistas son misioneros que dirigen la palabra a las multitudes más numerosas y más extendidas. Son además algo así como los guardas del templo, los defensores del altar, los soldados de la fe católica.

En su opinión, si a la prensa católica correspondía una función a la vez defensiva y conquistadora, al conjunto de los católicos correspondía el deber inexcusable de sostener la «buena prensa» para mejorar sus condiciones de información, así como el de procurar que todos leyeran sus ejemplares en lugar de los diarios «impíos» y «sectarios».[40]

Por su parte, las conclusiones reflejaron también esa combinación entre lo defensivo y lo beligerante. Además de exhortar a los prelados a organizar asociaciones de eclesiásticos encargados de propagar las publicaciones católicas, la Asamblea atribuyó labores proselitistas a favor de la «buena prensa» a las asociaciones católicas de seglares. Aconsejó la multiplicación de las asociaciones de Damas de la Buena Prensa, así como el establecimiento de ligas de católicos que se comprometieran a no comprar en los establecimientos ni a adquirir los productos que se anunciaran en la «mala prensa». Con objeto de defender a la religión, al clero y a la Iglesia de las injurias y calumnias de la «prensa impía», apoyó el establecimiento de juntas de letrados y procuradores católicos que persiguieran esas prácticas ante los tribunales. Y para complementar la labor de la «buena prensa», acordó la conveniencia de crear hojas parroquiales modestas y gratuitas en todas las diócesis con cargo a juntas de personas piadosas.[41]

No era nueva esa labor propagandística de los seglares que la Asamblea pretendió activar en torno a la «buena prensa». Ya a comienzos de enero de 1903, *El Noticiero* alabó la labor de la sociedad La Propaganda

---

40 El discurso, de donde procede el párrafo citado, en *BEOZ*, 7/10/1908, pp. 227-235; en el mismo número aparecen las conclusiones de la Asamblea que analizamos a continuación.

41 En 1904 Severino Aznar ya defendió las posibilidades que brindaban las hojas volantes o los folletos gratuitos para superar las limitaciones de libros y periódicos; véase Eloy Fernández Clemente, *Aragón Contemporáneo*..., p. 126.

Católica de Zaragoza, integrada por unos cuantos seglares que se dedicaban a repartir gratuitamente hojas, periódicos y folletos por las calles, tiendas y talleres de la ciudad.[42] Pero sí eran diferentes el espíritu combativo que informó las propuestas de la Asamblea, previamente fomentado por la propia prensa católica, y el interés práctico que desde entonces manifestó la jerarquía aragonesa por las posibilidades proselitistas de la prensa.

En ese ambiente, y en apoyo a la campaña que por entonces desarrollaba el obispo de Jaca, Antolín López, en favor de la prensa católica, nació en enero de 1908 la asociación de Damas de la Buena Prensa de Zaragoza. Saludadas por *El Noticiero* con respeto y emoción por salir a reparar la pereza y el egoísmo de los hombres, dándoles ejemplo de abnegación e intrepidez, el órgano católico señalaba que en poco más de un mes habían obligado a aumentar en mil ejemplares la tirada de las hojas catequísticas semanales y habían conseguido más de ciento cincuenta suscripciones anuales nuevas para el periódico. No se limitaban al reparto de hojas o folletos católicos como hacía a comienzos de siglo La Propaganda Católica, sino que su actividad incluía también la difusión activa de la «buena prensa» y la formación en los principios y objetivos de su labor por medio de conferencias, todo ello sin olvidar el obligado referente religioso. Y, pocos meses después de su constitución, fueron ellas las que promovieron una ceremonia religiosa en protesta por el homenaje que se había rendido en la ciudad al zaragozano Mariano de Cavia, al que acusaban de «escritor irreligioso» por haber «escarneci[d]o con su pluma a los católicos que acudieron a venerar la imagen sacrosanta de nuestra Patrona Excelsa» con motivo de la peregrinación conmemorativa del Centenario de los Sitios.[43]

Escasas noticias tenemos de los frutos de la actividad de las Damas de la Buena Prensa, pero no debió de generar la suficiente movilización de los católicos, al menos en el plano económico, como para llevar a efecto todos los planes fijados para el progreso de la prensa confesional, en especial el

---

42 *El Noticiero*, 23/1/1903, p. 1, «Propaganda católico-popular»: en los cinco años que llevaba funcionando había repartido, según el diario, 152 800 folletos y opúsculos, 453 500 hojitas católicas populares, 24 000 hojas grandes y extraordinarias, 160 150 hojas de *La Buena Prensa* (quincenales), 30 570 libritos varios y 200 catecismos.

43 *El Noticiero*, 8/11/1908, p. 1. Solían encabezar también protestas contra la pornografía y el libertinaje, como hicieron en Tarazona y Zaragoza, según *El Noticiero*, 20/1/1911, p. 1.

sostenimiento de la agencia informativa creada en mayo de 1909. Con objeto de allegar mayor cantidad de fondos para tal empeño, se creó en 1910 la Cofradía de los Legionarios de la Buena Prensa.

Significativamente, sin embargo, en febrero de 1916 el prelado zaragozano emitió una circular en la que establecía que, ante la considerable disminución de la recaudación de los legionarios de la prensa, todas las parroquias e iglesias debían abrir una suscripción al efecto y hacer una colecta mensual.[44] Además se empezó a conmemorar el Día de la Prensa Católica el 29 de junio, como fecha central en torno a la cual se concentraban todos los actos, fundamentalmente religiosos, encaminados a movilizar la sensibilidad de los católicos en favor de su propia prensa y en contra de la liberal. Parecía como si, alejado ya el ambiente de confrontación entre el clericalismo y el anticlericalismo de la primera década del siglo, fuera necesario recurrir a medidas extraordinarias para aumentar los donativos dedicando una fiesta tan señalada como la de San Pedro y San Pablo a tal menester. Con su institucionalización, la fecha adquirió también algo de conmemorativo.[45] En ese nuevo contexto, podemos imaginarnos más fácilmente a las Damas de la Buena Prensa presidiendo las mesas petitorias del 29 de junio que captando nuevos suscriptores para la prensa católica, como intentaban hacer en sus comienzos.

No eran las únicas que trabajaban a favor de la prensa católica a principios de los años veinte. De ahí el interés que la tercera Asamblea Nacional de la Buena Prensa celebrada en Toledo en 1924 mostró por unificar y coordinar los esfuerzos de otras asociaciones como las Marías del Sagrario o las Conferencias de San Vicente de Paúl. Dicho interés culminó en la creación a finales de 1925 de la Junta Nacional de Prensa Católica, subordinada a la jerarquía eclesiástica, y a cuya imagen el prelado zaragozano Doménech potenció la constitución de juntas locales en la diócesis.[46]

---

44 *BEOZ*, 26/2/1916, pp. 51-55.

45 No por ello se dejó de lado el aspecto ideologizador de la jornada. Lo prueba la recomendación a los párrocos para que en los días previos hicieran hincapié en el tema en las escuelas y exhortaran a la comunión de los niños y del maestro en esa jornada (*BEOZ*, 11/6/1924).

46 *BEOZ*, 16/1/1926, pp. 35-36, y 16/6/1926, p. 245.

El interés clerical por fomentar asociaciones católicas como una de las armas fundamentales en la lucha contra el anticlericalismo se plasmó también en la enseñanza. Hasta finales de la primera década del siglo XX la lucha por el mantenimiento de la confesionalidad de la escuela había pasado por las protestas eclesiásticas contra la escuela laica o contra medidas legislativas que recortaban la enseñanza obligatoria del catecismo en algunos niveles educativos, así como por los intentos de movilizar la opinión de los católicos a través de la prensa. Con respecto a la propia escuela, la jerarquía se había limitado, por un lado, a recordar a los maestros su obligación legal de enseñar la doctrina católica en cuanto funcionarios de un Estado confesional; y, por otro, a exhortar al clero secular a cumplir con su deber de preservar la pureza de las enseñanzas y costumbres recibidas por los alumnos. Sólo con la reapertura de las escuelas laicas cerradas tras los sucesos de la Semana Trágica y con la aprobación de la Ley del Candado, la respuesta católica contempló la creación de asociaciones de maestros católicos que englobaran tanto a los de la enseñanza pública como a los de la privada. Aunque en alguna ocasión se hablara de ellas como la forma más adecuada para que el profesorado pudiera mejorar su suerte, su principal cometido consistió en concienciar a los maestros de la necesidad y de la bondad de la presencia de la religión en la enseñanza, organizándolos en defensa de dicha premisa.[47]

Como más tarde demostró el proyecto de Romanones de suprimir la enseñanza obligatoria del catecismo en la escuela pública, no le bastaba a la Iglesia controlar prácticamente toda la enseñanza privada por medio de las congregaciones religiosas y de la creación de patronatos de escuelas católicas.[48] Si quería seguir ejerciendo su papel tradicional en el control

---

47 *El Noticiero*, 23/5/1911, p. 1, sobre la junta general de la Asociación de Maestros Católicos de Zaragoza recientemente constituida; 2/3/1912, p. 2, sobre los trabajos para crear otra de maestras; 23/1/1923, p. 1, referencia a una conferencia acerca de la «confesionalidad y aconfesionalidad de las asociaciones escolares en España». *El Noticiero*, 8/3/1912, p. 1, y el *BEOZ*, 22/3/1912, p. 180, recogían la iniciativa de la Asociación Benéfica de la Enseñanza Católica de Madrid solicitando el apoyo de todo el profesorado católico y de sus instituciones para pedir al gobierno que declarara obligatoria la asignatura de Religión en la Escuela Superior de Magisterio.

48 Sobre la apertura de trece escuelas católicas, obra de la Junta general de Protección de las Escuelas Católicas de Zaragoza entre 1910 y 1913 escribe Enrique Bernad, *Catolicismo y laicismo...*, pp. 100-105; en dicha junta, dominada por Acción Social Católica, figuraban también la juventud católica y la Sociedad Protectora de Jóvenes Obreros, amén de carlistas y algunos conservadores.

ideológico de la enseñanza oficial, debía preocuparse por mantener y fortalecer su ascendiente sobre el magisterio público.

Pasado el conflicto entre el clericalismo y el anticlericalismo que marcó la primera década del siglo, y con él las amenazas legislativas que, según la Iglesia, se cernían sobre las órdenes religiosas y sobre la enseñanza obligatoria del catecismo en las escuelas oficiales, aquella comenzó a preocuparse por las posibles consecuencias de la incipiente penetración del socialismo en las filas del magisterio. Desde su punto de vista, detrás de algo que se presentaba como una mera defensa de los intereses laborales de los maestros, podían esconderse «designios ajenos por entero a la defensa profesional». Ante el temor a que la posible sindicación socialista de los maestros pudiera suponer un nuevo flanco abierto al menoscabo de los derechos que la Iglesia tenía sobre el control ideológico-moral de la enseñanza, el prelado zaragozano hizo suyas las inquietudes del de Toledo aconsejando a los maestros la constitución de asociaciones profesionales propias, alejadas de la política, «sin tutelas depresivas y sin ingerencias extrañas» que hicieran «sospechosas sus reclamaciones»; asociaciones que respondieran sólo a dos ideales: la religión católica y la defensa de sus intereses profesionales.[49]

Nunca hasta entonces la Iglesia había demostrado especial interés por la filiación profesional de un sector que no estuvo incluido entre los objetivos del catolicismo social, más preocupado por la reconquista de las masas proletarias alejadas del seno de aquella. Pero por las circunstancias que despertaron ese interés quedó de manifiesto una vez más el carácter fundamentalmente contrarrevolucionario del sindicalismo católico, orientado sobre todo a impedir el avance del socialismo y del anarquismo entre las clases trabajadoras.[50]

El éxito no coronó aquella iniciativa. Aunque no contamos con cifras sobre la sindicación del profesorado, unos años después, durante la dictadura de Primo de Rivera, el gobierno publicó una real orden reclamando la cuidadosa vigilancia de las doctrinas antisociales o contrarias a la unidad

---

49 La circular del cardenal primado de Toledo, sr. Guisasola, en *BEOZ*, 26/2/1916, pp. 60-62, de donde proceden los entrecomillados.

50 Juan José Castillo, *El sindicalismo amarillo en España. Aportaciones al estudio del catolicismo social español (1912-1923)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1977.

de la patria que pudieran exponer profesores y maestros en sus clases. Aducía que algunos de ellos —pocos, según el preámbulo de la ley— se dedicaban terminada su labor docente a hacer propaganda más o menos encubierta contra instituciones fundamentales del orden social como la familia, la propiedad, la religión o la nación.[51]

En este contexto, la prioridad de la Iglesia continuó encaminada a la preservación de maestros y normalistas del contagio de ideas consideradas disolventes. Esta fue también una de las líneas de actuación demandadas en la conferencia episcopal que los prelados aragoneses celebraron en octubre de 1928: además de exhortar a la creación de asociaciones católicas de maestros como la existente en Zaragoza bajo la dirección de Santiago Guallar, recomendaron a los maestros la realización anual de ejercicios espirituales y propusieron la idea de apoyar económicamente la apertura de internados católicos para el magisterio, como el regentado en la capital aragonesa por el señor Talayero.[52]

El resto de asociaciones católicas que durante las décadas de 1910 y 1920 fueron fomentadas por la jerarquía eclesiástica se localizaron en un ámbito más estrictamente piadoso —por ejemplo, la Asociación de la Medalla Milagrosa, los Jueves Eucarísticos y las Damas del Sagrado Corazón— o en el relacionado con la salvaguarda de las «buenas costumbres», como la Liga Antipornográfica, la Liga contra la inmoralidad pública o la Cruzada por la Modestia Cristiana de las Hijas de María y de las Madres Cristianas.[53] En la batalla por mantener y reforzar la confesionalidad de la

---

51 El texto de la R.O. de 13/10/1925, en *BEOZ*, 1/12/1925, pp. 340-342. Un ejemplo de esa actividad propagandística, en el juicio contra un maestro de instrucción primaria acusado de injurias y desobediencia a la autoridad por no atender los requerimientos para que dejara de pronunciar frases contra el papa, los obispos y los curas en un mitin sindicalista en Tamarite el 8/8/1920; fue absuelto, según consta en el juzgado de Huesca, libro de sentencias de lo penal, 1922, sentencia n.º 3 de 11/1/1922.

52 ADZ, legajo «Interesantísimos documentos República-Guerra-Posteriores. Años 1900-1940», carpeta 26, conferencias episcopales año 1928. Sobre dicha residencia escribe *El Noticiero*, 8/8/1932, p. 8. En Huesca se intentaba organizar una asociación católica provincial de maestros a comienzos de 1931, según *Montearagón* (Huesca), 8/1/1931.

53 La escasa efectividad de la cruzada contra la inmodestia se percibe en la reiteración casi desesperada de sus presupuestos. Sobre las limitaciones de estas campañas escribe Frances Lannon, «Los cuerpos de las mujeres y el cuerpo político católico: autoridades e identidades en conflicto en España durante las décadas de 1920 y 1930», *Historia Social*, n.º 35, 1999, pp. 65-80. Del combate en torno al control social de las costumbres, escribe Julio de la Cueva Merino en *Clericales y anticlericales*..., pp. 271-290.

sociedad, estas últimas fueron especialmente combativas, bien denunciando ante las autoridades actuaciones que cuestionaban la moralidad católica, bien promoviendo entre los católicos el boicot a centros acusados de neutralidad.[54]

Una de las prácticas piadoso-propagandísticas que más contenido clerical adquirió en esta época fue la entronización del Sagrado Corazón de Jesús. Planteada inicialmente en el ámbito privado, en el hogar, se trataba de una breve ceremonia —comunión incluida— de consagración de la familia; y, para dejar testimonio de ello, se procedía al final del acto a colocar la imagen del Sagrado Corazón en la sala principal de la casa. La autoridad eclesiástica recomendaba dar la máxima importancia externa al hecho, «por razón de buen ejemplo y de propaganda», invitando a los amigos y a la familia, eligiendo una fecha especial y renovando la consagración anualmente. Se exhortaba, además, a extender dicho apostolado a las parroquias y poblaciones donde se acudiera de viaje o de vacaciones.[55]

Esta práctica dejó pronto de ser una iniciativa exclusivamente privada para convertirse en una declaración oficial de la catolicidad de la nación cuando en 1916 se puso en marcha el proyecto de entronizar el Sagrado Corazón en el Cerro de los Ángeles, por ser «el corazón mismo de nuestra patria». La suscripción desarrollada en todo el país con objeto de conseguir fondos para levantar el monumento dio lugar a una campaña propagandística nacional, en la que se encarecía a todos los socios del Apostolado de la Oración, de la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús y a las mujeres de asociaciones católicas a visitar personalmente a sus convecinos invitándoles a aportar su óbolo a dicha obra.

---

54 Sobre un juicio contra un vendedor ambulante de la feria de Zaragoza demandado por la Liga contra la inmoralidad pública por vender novelas eróticas, véase AHPZ, libro de sentencias de lo penal, 1929, primer semestre, sentencia n.º 65. Por su parte, la Unión de Damas Españolas del Sagrado Corazón dirigió una súplica en tonos combativos a las mujeres católicas para que se dieran de baja en caso de pertener a centros de recreo y de cultura femeninos neutros, es decir no autorizados por la Iglesia, porque «bajo el antifaz de obras culturales, económicas, benéficas y sociales, se ocultan los trabajos demoledores contra la sociedad y la familia católica apostólica romana»; véase *BEOZ*, 16/9/1927, pp. 367-368.

55 *BEOZ*, 20/7/1914, pp. 202-208; y *BEOT*, 28/2/1914, pp. 42-45. Durante la República, se convirtió en la principal forma de afirmación católica de una familia, especialmente en el primer bienio; los actos eran puntualmente recogidos por *El Noticiero* en la sección de sociedad.

Tras la inauguración del monumento el 30 de mayo de 1919, la consagración de ciudades y provincias al Sagrado Corazón en tiempos de la dictadura de Primo de Rivera se convirtió en manifestación pública de la alianza entre el trono y el altar, en un acto de afirmación del catolicismo de la comunidad y de la aspiración de la administración monárquica a regir el Estado y la sociedad según los principios evangélicos. Resulta por ello significativo que las ceremonias de este tipo recogidas por los boletines eclesiásticos oficiales de la región se celebraran en 1927 —Almudévar (Huesca)— y 1928 —Ayuntamiento y Diputación Provincial de Huesca—, años ya críticos para la dictadura y el sistema monárquico y años también de reorganización del asociacionismo católico.[56]

Esa reorganización de las asociaciones católicas tomaría cuerpo en Acción Católica desde 1928. Las juntas diocesanas que se fueron instituyendo a partir de entonces se encargaron de impulsar y coordinar la actividad católica en sus diócesis respectivas, cumpliendo los acuerdos de la Junta Central y fomentando la constitución y funcionamiento de juntas parroquiales. Como todas las demás, la de Zaragoza, nombrada por el arzobispo el 23 de abril de 1929, contaba con representantes de las entidades católicas de la diócesis: las Conferencias de San Vicente de Paúl, Acción Social Católica, el Sindicato Central de Aragón, la Unión de Sindicatos Obreros Católicos, la Liga contra la Pública Inmoralidad, la Asociación de Padres de Familia, la Sociedad Protectora de Jóvenes Obreros y Comerciantes, los Propagandistas Católicos y la Juventud Católica. Según la memoria de su actuación en el primer año de vida, aquella se había centrado en la participación en el primer Congreso Católico Nacional de Acción Católica en noviembre de 1929, en impulsar el cumplimiento del descanso dominical en pueblos y ciudades, en la expansión de los sindicatos agrarios en el campo y de obreros católicos en la capital, así como en la formación de juntas parroquiales de Acción Católica en los pueblos.[57]

---

56 *Montearagón* (Huesca), 12/4/1927; *BEOH*, 10/11/1928 y 1/12/1928.

57 La memoria sobre la actuación de la Junta Directiva de Acción Católica Diocesana citaba 59 localidades de la archidiócesis con juntas parroquiales, y entre los sindicatos obreros mencionaba la expansión del de albañiles (BEOZ, 16/10/1930, pp. 486-491, de donde proceden las comillas del párrafo siguiente). La composición de la Junta, en *BEOZ*, 1/5/1929, pp. 170-171.

Organizada bajo la dirección de la autoridad eclesiástica, el objetivo de Acción Católica era «la restauración del reinado social de Jesucristo, o sea del orden social cristiano». En la práctica, esto equivalía a considerar Acción Católica como un nuevo instrumento para contener la expansión del socialismo y del comunismo. Esta fue una idea fundamental reiterada en la Asamblea Diocesana Sacerdotal de Acción Católica, tanto en las conferencias como en el discurso final del arzobispo de Zaragoza, Doménech.[58]

Durante la Segunda República continuó la reorganización del asociacionismo católico con Acción Católica a la cabeza. Manteniendo el principio del acatamiento al poder constituido tan reiterado por la jerarquía eclesiástica, aquella siguió la labor marcada en su carta magna de noviembre de 1929 en defensa del orden social cristiano. Pero para adaptarse a las circunstancias del nuevo régimen laicizador, Acción Católica adoptó desde 1933 un nuevo esquema organizativo a base de cuatro grandes sectores —hombres, mujeres, juventud masculina y juventud femenina—, reforzó la sujeción a la autoridad jerárquica y estableció una distinción entre las obras de Acción Católica propiamente dicha y las de carácter social, económico y profesional que pertenecerían a aquella como adheridas.[59] Sería interesante estudiar cómo interpuso Acción Católica su fuerza y su autoridad para intentar movilizar la opinión de los católicos en contra de las medidas gubernamentales anticlericales, tachadas de lesivas para los derechos tradicionales de la Iglesia y de la religión.[60] No podemos abordar

58 *BEOZ*, 16/7/1930, pp. 352-360: el programa de la Asamblea se centró en la sindicación agraria —el sindicato como medio para cristianizar la vida de la clase agrícola, «para impedir la propaganda del materialismo socialista y defender la Religión, Familia, Propiedad y Estado»— y en el fomento de las Juventudes Católicas.

59 Sobre la reorganización de Acción Católica y las razones que lo aconsejaban, véase José M. Ordovás, *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. De la Dictadura a la Segunda República. 1923-1936*, Pamplona, Eunsa, 1993, tomo 1, pp. 204-206 y 233-235. Sobre la Acción Católica de la Mujer, véase Inmaculada Blasco, *Organización e intervención pública de las mujeres católicas en España (1919-c.1950)*, tesis doctoral (inédita), Dpto. de Historia Moderna y Contemporánea, Universidad de Zaragoza, 2001.

60 Acción Católica, con ánimo de mantener viva la conciencia católica del país, organizó las «Semanas Pro Ecclesia et Patria», con conferencias y actos académicos en torno a acontecimientos, personajes e instituciones que mostraran la profunda imbricación histórica de España con su Iglesia (*BEOZ*, 1/6/1934, pp. 146-150, sobre la campaña para 1934). Otras formas de movilizar la conciencia católica fueron la recogida de firmas, por ejemplo, en protesta por la retirada de la imagen de la Virgen del Pilar del salón de sesiones del Ayuntamiento de Zaragoza, portar un crucifijo al pecho, ceremonias religiosas de desagravio por ofensas a lo sagrado, etc.

ahora esta cuestión, pero convendría destacar algunos indicios, como las evidentes conexiones que a escala nacional existieron entre la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y Acción Nacional, o entre la Juventud de este partido y los miembros de Juventud Católica; el notable crecimiento que experimentaron desde 1933 las asociaciones de Acción Católica de hombres, mujeres y jóvenes en las localidades de la diócesis zaragozana, amén del de otras agrupaciones confesionales como las Conferencias de San Vicente de Paúl o las asociaciones de exalumnos y de padres de alumnos de colegios religiosos, etc.[61] Incluso el propio *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza* reflejaba ciertos cambios en el enfoque de la actividad de Acción Católica en la diócesis: si un mes antes de la proclamación de la República el plan de actuación de las juntas parroquiales hablaba de oración, fomento de la acción social —sindicatos, cajas de ahorros, juventudes católicas, escuelas, catequesis, etc.— y limosna, a comienzos de 1935 se especificaba que la Acción Católica había sido instituida «para servir de Auxiliar al Episcopado y al Clero» en «la defensa de la religión», «en la propaganda religiosa» y «en el sostenimiento de las obras católicas», lo que requería en palabras del arzobispo «nutrir sus cuadros, reclutar hombres de acción»; en otras palabras, requería la movilización de los católicos.[62]

A partir de estos y otros indicios, convendría analizar, pues, hasta qué punto la movilización de la opinión católica a través de las asocia-

---

61 Sobre las conexiones de los propagandistas y Acción Nacional, escribe José M. Ordovás, *Historia de la Asociación Católica*..., pp. 172-186; sobre las de las juventudes católicas y la de Acción Nacional, José R. Montero, *La CEDA. El catolicismo social y político en la II República*, Madrid, Ediciones de la Revista de Trabajo, 1977, vol. 1, p. 590. *El Ideal* (Teruel) incluía desde 10/4/1932 una sección titulada «Actividad de los católicos en la provincia», en la que se reseñaba la actividad política del círculo de obreros, la de la juventud católica, la del círculo tradicionalista y la de las mujeres católicas de cara a la formación de la Asociación Femenina de Acción Nacional. *El Cruzado Aragonés*, 27/2/1932, p. 6, aconsejaba a los católicos «dar su nombre a una agrupación derechista» si querían acabar con los males que aquejaban a la Iglesia.

62 *BEOZ*, 16/2/1935, pp. 49-51, de donde proceden las comillas; 16/3/1931, pp. 134-138. El periódico católico turolense *Acción*, 19/3/1933, p. 1, «La Acción Católica y la política», escribe contra el error de muchos que pensaban que la acción católica y la política eran cosas idénticas e inseparables por el hecho de que bastantes de sus directores estaban incorporados a la actividad política.

ciones católicas influyó en la reorganización y fortalecimiento de las derechas representadas fundamentalmente por la CEDA, en un momento en que por primera vez en la historia de España estaba en peligro el modelo confesional de Estado y de sociedad. En ese contexto, como ya ocurriera en la primera década del siglo, el principal objetivo de la movilización religiosa de los católicos era conseguir que la intensificación de la acción religiosa que con ella se pretendía acabara trasladándose a las urnas en favor de los candidatos que garantizaran la adecuación del Estado y de la sociedad a las normas de la doctrina católica. Dentro de ese esquema, la prensa católica continuó desempeñando durante los años treinta un importante papel proselitista.

En esencia, pues, los medios propuestos por la Iglesia para luchar contra el anticlericalismo en defensa de un modelo clerical de Estado y de sociedad seguían siendo básicamente los mismos: la prensa católica, el fomento del asociacionismo católico y el sufragio, este último supuestamente reforzado por la concesión del derecho de voto a la mujer, según señalaban tanto la propaganda católica como las críticas de los círculos anticlericales republicanos. Sin embargo, el apoyo que la Iglesia manifestó explícitamente a los insurgentes poco después de la sublevación militar de julio de 1936 demostró la escasa eficacia reconquistadora que aquella atribuía a dichos medios una vez que el poder quedaba en manos de sectores radicalmente laicistas.

1.2. El anticlericalismo y la tradición republicana en Aragón

A comienzos del siglo XX el republicanismo aragonés se encontraba sumido en la misma crisis que afectaba al republicanismo histórico en España. Su debilidad y su desunión lastraban el éxito de sus iniciativas. De ahí que amparándose en el mito del glorioso pasado liberal de la región —en el que sobresalían las hazañas liberales del siglo XIX frente a los carlistas en Zaragoza y en Teruel—, se escucharan constantes llamamientos a la unidad que se plasmaron, en un principio, en la formación de un casino de unión republicana, cuya junta directiva propuso a *El Clamor Zaragozano* como órgano del partido en Zaragoza. Se inició así una reorganización de los republicanos que culminó en la constitución de Unión Republicana en Zaragoza, Huesca y Teruel a partir de abril de 1903, dentro del proceso

que a escala nacional había llevado a la formación de Unión Republicana en la asamblea del 25 de marzo de 1903 en Madrid.[63]

A pesar de la aparición de juntas municipales republicanas en numerosas localidades de la región de cara a los comicios municipales de noviembre de 1903, y a pesar del éxito electoral de algunas candidaturas —como la de Zaragoza—, la prensa puso de manifiesto desde finales de 1904 la frustración de las esperanzas republicanas por la languidez de la vida del partido y por la división entre los distintos sectores que lo componían. En este contexto se percibe que el anticlericalismo no actuó como elemento ideológico aglutinante, e incluso parece que en algún momento constituyó uno de los factores que distanciaron a los sectores republicanos más moderados de los más exaltados.

El siglo había comenzado con la difusión de un anticlericalismo radical que dirigía sus ataques más viscerales contra el jesuitismo a través de las páginas de *El Clamor Zaragozano*. A ello añadiría el periódico sus constantes lamentos por la falta de acción anticlerical en Zaragoza, haciéndose eco de los comentarios de la prensa madrileña —*El Motín*, principalmente— sobre la atonía y la pasividad de la ciudad en este tema. Estas críticas se acentuaron cuando sus esfuerzos por movilizar la opinión anticlerical zaragozana en agosto de 1900, a consecuencia de un crimen acaecido en la catedral de La Seo de Zaragoza, no dieron los resultados deseados.[64] Sólo cuando estalló la violencia anticlerical en julio de 1901 se mostraría satisfecho y convencido de que la población zaragozana había despertado por fin de su letargo respondiendo al espíritu liberal que latía en sus venas.

Las protestas contra el jubileo en julio de 1901 y los sucesos de enero de 1902 constituyeron las manifestaciones anticlericales más virulentas que vivió la región durante la primera década del siglo. Curiosamente acontecieron en los años de mayor división entre los republicanos, cuando ni siquiera habían iniciado el proceso de reorganización de sus filas.

---

63 *El Clamor Zaragozano* apoyó decididamente los llamamientos de Nakens en favor de ese proceso; véanse los números correspondientes a 13/11/1902, p. 1; 18/12/1902, pp. 2-3; 16 y 25/4/1903, p. 1. Un análisis global de la crisis del republicanismo histórico español nos lo ofrece Manuel Suárez Cortina, «La quiebra del republicanismo histórico, 1898-1931», en Nigel Townson (ed.), *El republicanismo en España (1830-1977)*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, pp. 139-163; y más recientemente, *El gorro frigio. Liberalismo, democracia y republicanismo en la Restauración*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 237-269.

64 *El Clamor Zaragozano*, 20/9/1900, p. 1, «El mitin de protesta»; y 23/9/1901, p. 1, «El triunfo de El Clamor». Dicho periódico atribuía el crimen a un sacerdote.

A tono con esta violencia se situaba *El Clamor Zaragozano*, hasta el punto que casi se podría afirmar que su única obsesión residía en la lucha anticlerical. En sus páginas aparecían artículos de federales como Pi y Arsuaga o Juan Pedro Barcelona, de miembros de la masonería como Miguel Morayta o Nicolás Díaz y Pérez, de radicales como Alfredo Calderón y de anarquistas como Emilio López Domínguez o José López Montenegro, amén de otros procedentes de periódicos republicanos decididamente anticlericales como *El Cantábrico* de Santander, *El Urbión* de Barcelona o *El Porvenir Navarro* de Pamplona. Sin embargo, subordinaba su inquina anticlerical a la reorganización y fortaleza del proyecto republicano. O al menos así quedó de manifiesto al auspiciar la idea de celebrar un mitin de protesta contra el crimen de La Seo bajo el lema «Todos o ninguno». Por ello, rechazó la oferta del partido federal cuando este le invitó a participar, en protesta por tal crimen, en un mitin político con el que dicho partido intentaba reorganizarse. *El Clamor Zaragozano* no quería que la cuestión quedara adscrita a un sector determinado de los republicanos para no provocar el retraimiento de los demás. A su juicio, el mitin anticlerical debía servir únicamente para aunar la protesta de todos los republicanos. De ahí que fuera sumamente significativo el que no llegara a realizarse.[65]

Se podría decir que la iniciativa de la acción anticlerical en la Zaragoza de comienzos de siglo correspondió a los federales: plantearon su programa para acabar con el problema religioso en un mitin celebrado en marzo de 1901 con objeto de reorganizar su partido en Aragón; participaron activamente en todos los mítines anticlericales que se convocaron; personas de esa filiación fueron los únicos específicamente mencionados por la prensa entre los participantes en los sucesos del jubileo; y, junto a la Juventud Republicana, Fusión Republicana, las sociedades librepensadora y espiritista, la Federación Local de los socialistas, la agrupación del partido socialista y otras sociedades obreras, apoyaron la recogida de firmas en favor de la continuidad del gobernador civil de Zaragoza, el señor Avedillo, ante los rumores de cese por su comportamiento liberal durante los incidentes del jubileo.[66]

---

65 *El Clamor Zaragozano*, 7/10/1900, p. 1, «Federales de Zaragoza»; 8/11/1900, p. 1, «¡Republicanos, alerta!».

66 *El Clamor Zaragozano*, 18/8/1901, p. 1. Sobre el mitin de marzo de 1901 y el programa federal con respecto a la cuestión religiosa, en el que se reconocía que no había unidad entre los republicanos a la hora de enfrentarse a ella, véase el número de 10/3/1901, p. 3.

Desde la constitución de Unión Republicana en 1903, muchos de los mítines organizados por dicho partido de cara a las elecciones municipales de finales de ese año incorporaron el discurso anticlerical, aunque no de una forma unívoca. Si nos atenemos a los resúmenes de la prensa, los asistentes debieron de escuchar unas intervenciones más radicales y otras más moderadas, con un claro predominio de estas últimas. A diferencia de las posturas más exaltadas que se podían oir en los mítines exclusivamente anticlericales, en los actos electorales de Unión Republicana se insistía sobre todo en su respeto a la religión, en su lucha contra el clericalismo y las ligas católicas —que intervenían por primera vez en la campaña electoral de algunas ciudades importantes como Zaragoza—, y en la necesidad de lograr la separación Iglesia-Estado y la libertad de conciencia, siempre dentro de un respeto estricto a todas las ideas y creencias religiosas.

A este deseo de distinguir entre catolicismo y clericalismo respondían también la inclusión en la prensa republicana de artículos escritos por sacerdotes heterodoxos, como Pey Ordeix o José Ferrándiz, y la defensa de los miembros del bajo clero, supuestamente explotados por la jerarquía eclesiástica. Se pretendía demostrar que si la República aspiraba a destruir «privilegios irracionales» no iba a olvidar al bajo clero, «el único que presta[ba] verdaderos servicios a la Iglesia y a los hombres».[67]

El Progreso, órgano de Unión Republicana, recogió este discurso anticlerical más moderado que el que se podía leer en *El Clamor Zaragozano*. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría en los mítines de Unión Republicana, predominó en él un tono más radical —al menos en las formas—, más dado a los excesos verbales, especialmente si los dardos se dirigían contra las órdenes religiosas o contra la designación de Nozaleda como arzobispo de Valencia.[68] Se podría interpretar esto como una forma de contra-

---

67 *El Progreso* (Zaragoza), 15/1/1904, p. 2, «Botones de muestra»; 20/1/1904, p. 2, «Pobre defensa», de donde proceden las comillas del texto; *El Clamor Zaragozano*, 4/10/1903, p. 3, «Ante todo la justicia». Otros ejemplos de este tono más moderado, en la serie de artículos de Juan Bautista Puig titulados «Cartas a Juan Pueblo», en *El Progreso*, 25/9/1903, p. 1; 27/9/1903, p. 1; 7/10/1903, p. 1, etc.

68 Sobre la trayectoria de *El Progreso* escribe Cecilio Alonso «Prensa republicana y acción intelectual. El caso de M. Ciges Aparicio al frente de *El Progreso* (Zaragoza, 1903-1904)», en M.ª Ángeles Naval (coord.), *Cultura burguesa y letras provincianas*, Zaragoza, Mira Editores, 1993, pp. 337-363.

restar las escasas realizaciones que, en comparación con las demandas planteadas en su programa anticlerical, llevaron a cabo los republicanos en aquellos ayuntamientos en que contaban con una mayoría al menos relativa, como en el de Zaragoza durante 1904 y 1905. Con todo, esta distancia entre el contenido de los artículos anticlericales de la prensa republicana y su escasa plasmación en los acuerdos municipales reflejaba fundamentalmente las profundas diferencias que existían en el seno del republicanismo aragonés en torno a la ideología y al programa anticlericales.

A comienzos del siglo XX, los propios mítines anticlericales ponían en evidencia este hecho. En ellos solían intervenir federales como Juan Pedro Barcelona, miembros de la Juventud Republicana como Saturnino Floré y Angel Urdániz, radicales como Eusebio Romeo, Joaquín Montestruc y Aguirre Metaca, miembros del equipo de redacción de *El Progreso* como Martínez Beltrán y Juan José Lorente, o republicanos más moderados —aunque firmes defensores de la escuela laica— como Vicente Foz y Juan Bautista Puig. Escasísima fue, sin embargo, la presencia de las figuras de mayor ascendiente del republicanismo aragonés, que siempre hablaron en tonos moderados, como Marceliano Isábal. En esa línea se manifestó también Joaquín Costa, el republicano más caracterizado del partido en Aragón. Por ejemplo, en el mitin celebrado en Zaragoza a comienzos de octubre de 1904 en contra del Concordato, se leyó una carta suya en la que no consideraba lícito atacar a frailes y monjas si no se hacía lo mismo contra los «frailes de levita», contra el caciquismo y las oligarquías locales y provinciales.[69]

Igualmente significativa resultó la actuación del republicanismo zaragozano ante la peregrinación y coronación de la Virgen del Pilar en mayo de 1905. Aunque sus preparativos radicalizaron el discurso de la prensa anticlerical, a pocos días del acontecimiento los números de ese mes de mayo comenzaron a hablar de la necesidad de ser tolerantes, mientras no

---

69 *El Progreso*, 3/10/1904, p. 1. Ideas semejantes, aunque no tan duras para el anticlericalismo, se escucharon de labios de Costa a mediados de febrero de 1906 durante la Asamblea Republicana en Zaragoza, según *El Clamor Zaragozano*, 15 y 22/2/1905, pp. 1-2, y *El Noticiero*, 14/2/1906, p. 1. No por ello dejaron de expresarse ideas más radicales, como hizo el coronel retirado Juan Coreaga en una conferencia en el casino de Unión Republicana sobre «El futuro del Concordato»; su llamamiento a la revolución en caso de ser aprobado el convenio con el Vaticano, reflejaba la pervivencia de la tradición insurreccionalista del republicanismo decimonónico en el discurso anticlerical más exaltado (véase *El Progreso*, 7/10/1904, p. 1).

se produjeran actitudes clericales desafiantes; todo por el buen nombre de Zaragoza y como prueba de la madurez del republicanismo aragonés, se aducía. Incluso anticlericales tan radicales en sus artículos como Benigno Varela, si bien se declaraban en contra de la ceremonia, manifestaron su respeto siempre y cuando los actos clericales no fueran muy ostensibles, con tal de beneficiar al comercio y la industria de la ciudad. El acuerdo que, al parecer, se alcanzó con el gobernador civil de Zaragoza para garantizar el orden en las filas republicanas a cambio de impedir cualquier manifestación externa de culto, así como la actitud de Unión Republicana minimizando los sucesos que se produjeron el 20 de mayo y distanciándose de la violencia habida, reflejaban la moderación de los cuadros dirigentes del partido. De tal forma que en la imaginería republicana radical se llegó a identificar esta actitud con una especie de venta de la conciencia liberal de los zaragozanos por un «simple plato de lentejas».[70]

El predominio de este anticlericalismo moderado se puso asimismo de manifiesto en las divergencias existentes en las filas republicanas aragonesas en torno al papel de *El Clamor Zaragozano*. Aunque ya había habido antecedentes, estos problemas se hicieron más evidentes en enero de 1904, cuando al nombrarse la Junta Provincial definitiva de Unión Republicana de Zaragoza, se excluyó tanto a su director, Inocencio E. Vázquez, como al bisemanal de tomar parte en los órganos del partido. Para *El Clamor*, no existía ninguna justificación para tal decisión, ya que consideraba que no se había desviado de la línea marcada por Unión Republicana, a no ser en su «empeño en combatir el clericalismo, a los jesuitas y a los farsantes de todos los órdenes, defendiendo los ideales republicanos, la justicia, la corrección y la moralidad». Con todo, situaba la verdadera causa de esa exclusión en una lucha política por el control del republicanismo provincial y regional.[71] Sea como fuere, el periódico jamás volvió a servir de portavoz de Unión Repu-

---

70 *El Progreso*, 24/6/1905, p. 1, «Imparciales». La protesta de Félix Dieste contra el manifiesto de la Junta Provincial de Unión Republicana con motivo de los sucesos de mayo de 1905, en *El Clamor Zaragozano*, 1/6/1905, p. 2, «Enseñando la oreja», donde acusa a sus componentes de ser «más papistas que el papa». Véase el análisis de los sucesos de ese mes de mayo en Zaragoza en el capítulo 4 (infra, pp. 269-273).

71 *El Clamor Zaragozano*, 21/1/1904, p. 1, «Insistencia conveniente», de donde procede el texto entre comillas, y «Los republicanos»; 31/1/1904, p. 1, «Justas censuras»; 18/2/1904, p. 1, «Juego conocido». El 7/4/1904, p. 2, «A nuestros lectores», el periódico denunciaba no encontrar letrado del partido que defendiera a su director en una causa por supuestos delitos contra el dogma y las instituciones.

blicana y, falto de una organización política que lo respaldase, desapareció poco después de la muerte de su director y propietario en abril de 1906.

Parecía, pues, que la ideología anticlerical en vez de cimentar la cohesión de los republicanos en Aragón los dividía, muestra tanto de la debilidad de los partidos republicanos en la región envueltos con demasiada frecuencia en rivalidades personales, como del predominio en este periodo de los sectores más moderados desde una óptica anticlerical.[72] Un último indicador de todo ello radicaba en la actuación de los concejales de Unión Republicana en el Ayuntamiento de Zaragoza. A pesar de algunos acuerdos y mociones de indudable sabor anticlerical, varias decisiones en torno a la enseñanza pusieron de manifiesto su escaso interés por apoyar en la práctica algo tan anhelado y reiterado en el programa republicano como la escuela laica. El 3 de junio de 1904, el pleno municipal se declaró incompetente para informar la instancia elevada al Ministerio de Instrucción Pública por parte de la Asociación de Profesores Privados de Zaragoza, que se quejaban de la competencia desleal de las órdenes religiosas en materia educativa; y en enero de 1905, informó negativamente una instancia de la Sociedad de Librepensadores para crear escuelas laicas en la ciudad.

Ante esta negativa municipal, los defensores de la escuela laica se plantearon una solución alternativa con objeto de fomentar el laicismo en la enseñanza: la creación del Patronato de la Escuela Laica. De las informaciones periodísticas se deduce que hasta ese momento la Sociedad de Librepensadores había encabezado la militancia activa en favor de la escuela laica en Zaragoza. Y en el nuevo Patronato continuó teniendo cierto peso, como lo indicaba el hecho de que la secretaría y una vocalía recayeran en dos miembros de la Junta directiva de la Sociedad de Librepensadores, Luis Martínez y Enrique Sanz respectivamente.

Sin embargo, ya en los preparativos del primer mitin que el Patronato pensó convocar para difundir la enseñanza laica, se desgajó La Dependencia Mercantil; según *El Progreso*, una de las asociaciones que con más

---

72 Cuando la crisis de Unión Republicana era palpable a finales de 1905, dos republicanos tan distantes como Juan Bautista Puig y Félix Dieste hablaban de las posturas ante el clericalismo como un factor de divergencia dentro del partido; véanse *El Progreso*, 3/10/1905, p. 1, edición matutina, y *El Clamor Zaragozano*, 23/11/1905, pp. 1-2, «Con programa», respectivamente.

calor había acogido, cuando se propuso, la idea de fundar escuelas laicas. La retirada de su delegado del Patronato y su negativa a intervenir como colectivo en la empresa pusieron en evidencia que entre las bases republicanas existían las mismas divergencias que dividían al partido en torno al anticlericalismo. No en vano los «dependientes» justificaron su salida del Patronato argumentando que a las escuelas laicas se les pensaba dar un carácter político y antirreligioso.[73]

A pesar de ello, el Patronato sirvió para unir en torno a un proyecto común, la escuela laica, a sectores laicistas separados por su pertenencia a distintos grupos republicanos y obreros. De esa colaboración salió beneficiado el movimiento librepensador en Aragón: aunque no logró superar su tradicional debilidad en la región, debió de facilitarle una mayor difusión de sus postulados en los casinos republicanos y en los centros obreros, así como un reconocimiento a su labor de propaganda laica. Eso podría deducirse del apoyo moral, y a veces económico, que recibió la Sociedad de Librepensadores de Unión Republicana y de distintas sociedades obreras con vistas a enviar un representante por Aragón al Congreso Librepensador celebrado en París a comienzos de septiembre de 1905.[74]

De la colaboración entre las distintas entidades del Patronato resultó favorecida igualmente la propia escuela laica. El apoyo de los republicanos y de las sociedades obreras que lo componían permitió la apertura, aun-

---

73 *El Progreso*, 10/5/1905, p. 1. No eran argumentos nuevos; unos meses antes, el mismo diario se quejaba el 29/11/1904, p. 1, y el 2/12/1904, p. 1, de la inexistencia de escuelas laicas en Zaragoza, de la indiferencia predominante y de la incomprensión que las rodeaba al ser identificadas casi siempre como escuelas antirreligiosas. Sobre el nacimiento del Patronato de Escuelas Laicas de Zaragoza, constituido el 29/4/1905, y los primeros problemas a los que se enfrentó al poco de nacer, al retirarse La Dependencia Mercantil por el carácter político y antirreligioso que temía podían adquirir las escuelas laicas, véase Enrique Bernard Royo, *Catolicismo y laicismo...*, pp. 35-36.

74 *El Progreso*, 8/9/1905, p. 1. En representación de 26 sociedades de Aragón, fue designado Luis Martínez, aunque como él mismo reconocía no sabía francés. Recibió la adhesión de la Sociedad de Estudios Sociológicos de Zaragoza, del Patronato de Escuelas Laicas, del casino republicano federal, del Partido Socialista y de distintas sociedades obreras, apoyo moral al que se unió el económico de la Juventud Republicana, Unión Republicana —25 pts.—, el casino republicano de Torrero —25 pts.—, el de Villanueva de Gállego —15 pts.—, el del Arrabal —10 pts.— y de distintos particulares de Zaragoza, Ayerbe, Ontiñena, etc. El año anterior la Sociedad de Librepensadores de Zaragoza tuvo que conformarse con delegar en Odón de Buen la representación aragonesa en el Congreso de Roma, por no poder costear el viaje de ningún representante propio.

que en muy escaso número, de escuelas laicas en Zaragoza, cosa que no había podido conseguir por sí sola la Sociedad de Librepensadores en los primeros cinco años del siglo, cuando parecía ser la única defensora activa de la escuela laica en Zaragoza.[75]

Curiosamente, el Patronato logró a finales de 1906 la subvención municipal que le fue denegada a la Sociedad de Librepensadores en 1905, lo que no sólo se debió a la intervención de Unión Republicana en aquel organismo, sino también al mayor peso que en el republicanismo zaragozano en crisis adquirió a lo largo de ese año la figura de Alejandro Lerroux. La época de «hegemonía lerrouxista» entre 1906 y 1912 coincidió con la de mayor desarrollo de la escuela laica en Zaragoza y, paralelamente, con la mayor participación de librepensadores en las conferencias y reuniones organizadas en los círculos y casinos republicanos. Todo ello tuvo su correlato en la creciente relevancia que adquirió la presencia republicana en el Patronato a partir de la renovación de su Junta Directiva el 13 de noviembre de 1906, poco después de la concesión de la subvención municipal. En conjunto, pues, serían los republicanos quienes dirigirían la actividad laica durante el segundo lustro del siglo.[76]

Desde esta perspectiva, y a pesar de su escaso número, el mantenimiento de las escuelas laicas fue el único punto de aplicación práctica inmediata del plan de acción social propuesto por Lerroux en septiembre de 1906, plan que pretendía relanzar el republicanismo entre las masas obreras frente el tímido giro social detectado en católicos y conservadores. Ante los presidentes de las diez juntas de distrito republicanas, de los cua-

---

75 En 1901 el maestro librepensador Antonio Cruz abrió una escuela laica, el Colegio Libre, en la calle Agustina de Aragón, n.º 18, aunque parece que no tuvo éxito según Enrique Bernad Royo, *Catolicismo y laicismo*..., p. 30. Desde 1902 funcionó una escuela laica para niños dirigida por Antonio Palacio en la calle S. Pablo, n.º 122, pero no recibió aprobación oficial hasta el 26/6/1906, según BUZ, caja 19-E-5, «Registro de establecimientos de enseñanza privada no oficial. 1902»; su funcionamiento no debía de ser muy efectivo, a juzgar por las quejas de la prensa anticlerical por la ausencia de escuelas laicas en Zaragoza.

76 Enrique Bernad Royo, *Catolicismo y laicismo*..., p. 21. El nuevo presidente de la junta, Julio Brinquis, era el representante del casino republicano del primer distrito de las Afueras; el vicepresidente Mariano López, del del segundo distrito; el secretario Venancio Sarría, de la Fraternidad; y el vicesecretario Sebastián Banzo, de la Juventud Republicana (*El Progreso*, 16/11/1906, p. 1). Sobre la «hegemonía lerrouxista», véase la tesis doctoral de Luis Germán Zubero, *Elecciones y partidos políticos en Aragón durante la II República*, Dpto. de Historia Moderna y Contemporánea, Universidad de Zaragoza, vol. 1, p. 93.

tro casinos republicanos de la ciudad, de casi todos los concejales republicanos y de los diputados provinciales Gil y Franco, Lerroux expuso el 22 de septiembre la necesidad de crear en Zaragoza una gran Casa del Pueblo como futuro domicilio social del partido, donde se instalaría un gran centro republicano. El proyecto contemplaba también la organización de una cooperativa de consumo, una gran escuela popular con arreglo a las nuevas pedagogías y una biblioteca. Con el tiempo esa labor daría lugar a sociedades de socorros mutuos republicanas por toda la geografía aragonesa y a la multiplicación de conferencias políticas y sociológicas. Sin embargo, según se desprende de la ausencia de referencias periodísticas, ninguno de estos buenos propósitos salió adelante de momento; de forma que el fomento de la enseñanza laica constituyó el único vínculo práctico del republicanismo con el mundo obrero.[77] Así lo puso de manifiesto también la celebración a finales de 1906 y comienzos de 1907 de dos mítines racionalistas en el Centro de Sociedades Obreras de la calle Mayor, dentro de la campaña desarrollada por el Patronato de Escuelas Laicas con la intervención de librepensadores, obreros y republicanos.

Esos mítines fueron a su vez la principal respuesta al llamamiento que hizo *El Progreso* animando a los republicanos a organizar actos anticlericales en unión de las agrupaciones obreras, socialistas y libertarias, con objeto de recuperar en Zaragoza el terreno perdido frente al avance del clericalismo en la ciudad. La indiferencia de su población ante el nuevo proyecto de ley de asociaciones de 1906 sacó a relucir de nuevo la vieja cuestión de su apatía anticlerical. En este contexto era necesario, desde la perspectiva radical que dominaba el republicanismo zaragozano, convertirse en los adalides de la movilización anticlerical en la ciudad, aunque sin olvidar ciertas apelaciones a la moderación y al eclecticismo que hicieran posible la integración de todos los círculos liberales en la empresa.[78]

---

77 Además de la escuela laica de niños de la calle S. Pablo, comenzó a funcionar a principios de 1907 la segunda, mixta, en la calle Bayeu bajo la competencia de la señorita Maymón (*El Progreso*, 1/3/1907, p. 1); en agosto se abrió otra en Torrero (*El Porvenir* (Zaragoza), 18/8/1907). Los proyectos de Lerroux, en *El Progreso*, 23/9/1906, p. 1. La Casa del Pueblo no se constituyó hasta comienzos de 1911, y el Partido Radical no contó con una cooperativa de consumo para sus afiliados hasta finales de 1910 (*La Correspondencia de Aragón* (Zaragoza), 10/1/1911, p. 2, y 17/11/1910, p. 1).

78 *El Progreso*, 13/12/1906, p. 1, «Nuestro quietismo». Sobre el fracaso del proyecto de ley liberal de asociaciones de 1906, véase José Manuel Castells, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea. Un estudio jurídico-administrativo (1767-1965)*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 327-339.

A partir de 1906, pues, coincidiendo con la hegemonía lerrouxista en el republicanismo aragonés, fue un hecho indudable el recurso al anticlericalismo como elemento de atracción y de cohesión de los sectores progresistas de la región en torno al proyecto republicano. Además de los mítines racionalistas y anticlericales apadrinados por lo que todavía se denominaba Unión Republicana, otras actuaciones sobre todo de tipo simbólico, lo confirmaban: por ejemplo, la idea de *El Progreso* de elaborar un mensaje que se pondría en todas las sedes republicanas, librepensadoras y obreras de la ciudad para que los amantes de la libertad estamparan sus firmas, con objeto de remitirlo al cónsul de Francia después de celebrar un mitin y una manifestación; la presencia de dirigentes republicanos zaragozanos en un mitin anticlerical de Lerroux en Pamplona; la convocatoria de mítines en el casino de Unión Republicana y en el de Fraternidad republicana en honor de Giordano Bruno; así como los acuerdos adoptados por el Ayuntamiento de Zaragoza en el segundo lustro del siglo relativos a la escuela laica y a la presencia de la corporación municipal en las ceremonias religiosas.[79]

El Partido Radical heredó e intensificó esas prácticas iniciadas durante los primeros años de hegemonía lerrouxista en Aragón. Pero también trató de capitalizarlas en su beneficio político, con lo que introdujo un factor de división entre los grupos que integraron desde 1909 la Conjunción Republicano-Socialista. Como reflejó entre 1910 y 1912 su órgano, *La Correspondencia de Aragón*, los radicales mantuvieron la colaboración con los librepensadores y apoyaron decididamente la continuidad de la escuela laica ante la censura que sobre ella se extendió tras la Semana Trágica de Barcelona. Esta siguió funcionando como uno de los pilares, aunque débil, de la orientación obrerista de los radicales, plasmada bien en su participación en la Conjunción Republicano-Socialista hasta finales de 1910, bien en su acercamiento al mundo obrero zaragozano representado por la Federación Local de Sociedades Obreras, por esos años de tendencia predominantemente anarquista.[80]

---

79 Véase al respecto el capítulo quinto. Referencia a las iniciativas mencionadas en *El Progreso*, 14/12/1906, p. 1, «El anticlericalismo zaragozano al radicalismo francés»; 18/12/1906, p. 1; y 19/2/1907, p. 1. En los mítines en honor de Giordano Bruno intervinieron representantes de la masonería y de la Sociedad de Librepensadores de Zaragoza.

80 De las tres escuelas laicas existentes en 1907 en Zaragoza, a finales de 1911 sólo quedaban dos: la de S. Pablo y la de Torrero. En 1908 había una escuela laica de primera enseñanza para niños en Alcampel (Huesca) llamada La Indisoluble y dependiente de la sociedad del mismo nombre, que fue cerrada por el gobernador el 2/12/1909, según consta en BUZ, caja 19-E-5, «Registro de establecimientos de enseñanza privada no oficial. 1902», f. 98.

El recurso de los radicales al anticlericalismo en busca de apoyos sociales para su proyecto republicano fue el más evidente de toda la praxis política republicana de la primera década del siglo en Aragón. Convocaron mítines y conferencias, a veces como contramanifestaciones a las actividades organizadas por las asociaciones católicas; publicaron largos artículos contra el clericalismo en su órgano de prensa; celebraron un mitin en La Lonja de Zaragoza el 13 de octubre de 1910 en conmemoración del aniversario de la muerte de Ferrer y Guardia, a raíz del cual elevaron una instancia al Ayuntamiento para dar el nombre del fundador de la Escuela Moderna a una calle o plaza de la ciudad; a finales de 1910 refundaron el Patronato de Escuelas Laicas bajo el nombre de Sociedad Progreso; constituyeron la asociación de Damas Radicales orientada al ejercicio de una beneficencia privada laica a comienzos de 1911; solían celebrar meriendas de promiscuación y bailes los Jueves y Viernes Santos para romper los preceptos del ayuno y de la abstinencia propios de esos días, etc. No olvidaron el mundo rural, como pusieron de manifiesto los artículos enviados a *La Correspondencia de Aragón* por simpatizantes de distintos pueblos de la región en los que denunciaban abusos clericales, interpretándolos en clave progresista y sacando sus consecuencias en favor del proyecto político radical.[81] Del mismo modo, la protesta anticlerical constituyó el motivo de fondo de las principales movilizaciones populares organizadas por el Partido Radical: los mítines y manifestaciones convocados en Huesca y Zaragoza en julio de 1910 en apoyo de la política anticlerical de Canalejas; el convocado en Huesca en marzo de 1912 en protesta por un infanticidio acaecido en dicha localidad, en el que supuestamente aparecía implicado un alto cargo del palacio episcopal de la ciudad; y el de Barbastro de junio de 1912, en apoyo de la política de la minoría radical en el Ayuntamiento de la villa en relación con el exconvento de Los Paúles.

A pesar de todo, el recurso al anticlericalismo no trajo todos los frutos esperados en cuanto a la cohesión del electorado en torno a su parti-

---

81 *La Correspondencia de Aragón*, 1 y 6/1/1911, p. 1, sobre Sos; 26/1/1911, sobre Mediana; 28/2/1911, p. 1, sobre Alhama de Aragón; 26/4/1911, p. 1, y 11/5/1911, sobre Villafranca de Ebro; 27/7/1911, p. 2, y 29/8/1911, p. 2, sobre Albalate de Cinca; 31/8/1911, p. 1, sobre Juslibol; 27/10/1911, p. 2, sobre Alcampel, Tamarite, Albelda y Binéfar. Referencias a las demás acciones de los radicales mencionadas en el texto, los días 14/10/1910, p. 1; 15/1/1911, p. 1; 19 y 21/1/1911, p. 1; 13/4/1911; y 2 y 5/4/1912, p. 1.

do, como reflejó la derrota radical en las elecciones municipales de finales de 1911. Pero el resultado adverso afectó también al conjunto de las fuerzas republicanas en el consistorio zaragozano, al perder después de ocho años su condición de grupo mayoritario de la corporación. No debió de ser ajeno a ello la división en que vivían las fuerzas republicanas aragonesas tras la separación de los radicales de la Conjunción Republicano-Socialista en diciembre de 1910.

Si normalmente se menciona el anticlericalismo como un componente ideológico homogeneizador de esa experiencia política, gracias en parte al giro manifiesto de la postura oficial del PSOE sobre la cuestión religiosa en España, en Aragón no sirvió para salvar las divergencias entre los radicales y el resto de grupos que formaban la Conjunción. Incluso antes de su separación, aquellos intentaron capitalizar las movilizaciones organizadas en apoyo de la política anticlerical de Canalejas en julio de 1910 más en provecho propio que en beneficio de la Conjunción. Con la intervención de oradores radicales como Borraz, Laborda, Aguirre Metaca y Álvaro de Albornoz, del librepensador Luis Martínez y de la maestra libertaria Antonia Maymón, el mitin primero y luego la manifestación por el centro de la ciudad sirvieron más para ensalzar el papel del radicalismo en la lucha anticlerical que para presentar las soluciones de la Conjunción a la cuestión religiosa o para apoyar la política anticlerical de Canalejas, objetivo inicial de los actos del que se desmarcaron rápidamente los radicales Borraz y Aguirre Metaca en sus discursos.[82]

En ese momento, *La Correspondencia de Aragón* no se hizo eco de ninguna crítica. Pero meses más tarde, cuando la separación de los radicales de la Conjunción y la derrota de estos en las elecciones municipales en Zaragoza eran hechos incuestionables, aludió a las censuras que los radicales habían recibido en la prensa oscense con motivo de la campaña contra el «crimen de Huesca». Más en concreto, denunció que los liberales de *El Diario de Huesca*, además de silenciar el macabro suceso, acusaban a los radicales de explotar el hecho en provecho de su posición política en Huesca y Zaragoza.

---

82 *La Correspondencia de Aragón*, 11/7/1910, p. 1. En Huesca se organizó una manifestación el 4 de julio, de la que daba cuenta dicho periódico el 5/7/1910, p. 1, en la que, a diferencia de Zaragoza, participó también el liberalismo representado por miembros del periódico liberal *El Diario de Huesca*.

En definitiva, el anticlericalismo para el partido radical aragonés no constituía tanto un elemento ideológico de cohesión con los demás partidos republicanos y obreros frente al decadente régimen monárquico, cuanto un discurso sobre el que construir su hegemonía sobre ellos.[83]

Pasada la efervescencia anticlerical de la primera década del siglo y en un ambiente político caracterizado por la continuidad del turnismo político y la incapacidad del republicanismo para derribar la Monarquía, este se vio sumido en Aragón en una continua crisis por los sucesivos fracasos de los distintos ensayos de unidad que se irían sucediendo hasta la dictadura de Primo de Rivera.[84]

En ese contexto de desunión y, en palabras de Luis Germán, de «debilidad orgánica del republicanismo en Aragón» y de escasísima coordinación del núcleo republicano zaragozano con los del resto de la región —fundamentalmente Tarazona, Calatayud y las capitales oscense y turolense—, el anticlericalismo continuó siendo uno de sus componentes ideológicos esenciales como reflejan los distintos órganos de prensa consultados: *La Idea*, *Ideal de Aragón* y *El Progreso* de Zaragoza, *La Justicia* de Calatayud, *La Unión* de Tarazona y *El Pueblo* de Teruel. La denuncia de abusos clericales concretos, los artículos más generales y típicos sobre la inmoralidad del clero y sobre las consecuencias negativas del clericalismo en la sociedad, así como las referencias puntuales a las ceremonias civiles celebradas por los correligionarios constituyeron los principales contenidos anticlericales de la prensa republicana a partir de 1913. A diferencia del discurso que esta difundió en la primera década, apenas llamaba a la movilización. Era un discurso fundamentalmente ideologizador; como si fuera necesario en esos tiempos de crisis afirmarse en sus ideas anticlericales y predicar su laicismo con el ejemplo de los actos civiles, con el anuncio y la difusión de la bibliografía básica y con la defensa de la escuela laica. Las dificultades

83 En un mitin en el centro radical de Zaragoza, Álvaro de Albornoz manifestó expresamente las aspiraciones de los radicales de hacerse con la representación política de los sectores izquierdistas de la región (*La Correspondencia de Aragón*, 27/1/1911, p. 1. Los comentarios sobre la prensa oscense aparecen en 12 y 19/3/1912, p. 2).

84 Sobre la «distensión» del enfrentamiento entre clericales y anticlericales a partir de 1913 y sus causas, escribe Julio de la Cueva Merino, *Clericales y anticlericales*..., pp. 166-168 y 370-376. Acerca del republicanismo aragonés de esos años, véase la tesis doctoral de Luis Germán Zubero, *Elecciones y partidos políticos en Aragón*..., vol. 1, pp. 93-102.

económicas por las que esta atravesó, en parte debidas a la morosidad de los socios de la Sociedad Progreso de las Escuelas Laicas de Zaragoza, simbolizaban la crisis del republicanismo aragonés. Como reflejo de la apuesta laicista de este, era necesario mantener la escuela laica, y a ello se aprestó rápidamente la prensa republicana con sus continuos anuncios solicitando los donativos de los lectores para asegurar la supervivencia de la empresa.[85]

La prensa republicana lamentaba alguna que otra vez el olvido del problema religioso frente al avance imparable del clericalismo, recordando la necesidad de medidas como la separación Iglesia-Estado y la expulsión de las órdenes religiosas para poder salvar a España. Los argumentos destilaban una cierta impotencia y recordaban demasiado a los de principios de siglo, cuando la prensa republicana llamaba a la población a salir de la indiferencia y a mostrar de forma más efectiva el ideario anticlerical que a juicio de aquella latía entre los zaragozanos, a los que catalogaba en todo momento de pueblo liberal. Aunque la movilización anticlerical se hubiera visto subordinada a los intereses políticos del republicanismo en la primera década del siglo, había contribuido a desarrollar una identidad anticlerical en sectores significativos de la sociedad aragonesa.

Los casinos y círculos republicanos habían desempeñado una importante labor ideologizadora en la difusión de ideas anticlericales progresistas, y continuaron haciéndolo. Entre los fines especificados en los reglamentos de dichas asociaciones solían figurar el fomento de la cultura y la difusión de las ideas republicanas por medio de lecturas, veladas, conferencias y mítines. Algunos resultaban especialmente significativos, como el artículo primero del reglamento del Círculo Instructivo Republicano de Herrera (Zaragoza), afín al Partido Republicano de Aragón, que el 20 de abril de 1920 exponía:

---

85 *Ideal de Aragón* (Zaragoza), 29/4/1916, p. 3, «A todos los amantes de la cultura», anunciaba la venta de una biblioteca de más de 1000 volúmenes con objeto de destinar el 10 % al sostenimiento de las escuelas laicas de Zaragoza y el resto a los fondos del periódico; entre los libros había obras de Marx, Engels, Costa y los de la biblioteca de *El Motín*. Desde los últimos meses de 1917 incluía un llamamiento diario a los republicanos en favor del sostenimiento de la escuela laica de niños de la calle S. Blas, idéntico al que recogía *El Progreso*, 28/2/1918, p. 3.

> De hecho y para elevar la cultura de sus afiliados, organizará [...] cursillos de divulgación científica con una conferencia cada semana a cargo de ciudadanos competentes y en su defecto con la lectura de libros de reconocido renombre que estén dentro de la moral universal.

Otros iban más lejos, como el reglamento del Centro Republicano de Cariñena (Zaragoza) de 31 de agosto de 1919, que en su artículo séptimo imponía a los socios la obligación de propagar con la palabra y la pluma el problema político, social y económico, procurando la instrucción y el bienestar de los compañeros. Desde que el anticlericalismo había quedado relegado del debate público hacia 1914, era difícil encontrar expresiones tan explícitas como las de la Juventud Radical de Villanueva de Gállego (Zaragoza), que en 1912 declaraba objetivo de la agrupación:

> la más activa propaganda de la causa republicana radical por todos los medios que se hallen a su alcance tales como meetings, veladas, etc., atendiendo al espíritu radical en lo político [...] y al anticlerical abiertamente decidido en la religión, con el fin de contribuir a fomentar la educación política del pueblo y el amor a la forma de gobierno republicana [...].[86]

Aunque en la segunda y tercera décadas del XX la mayoría de casinos y círculos republicanos no se manifestaron tan decididos, no cabe duda de que contribuyeron a mantener vivo el anticlericalismo como un elemento identitario entre los correligionarios y simpatizantes que frecuentaban dichos locales. Sin esa difusión de las ideas republicanas, resultaría difícil explicar, por ejemplo, la cantidad de agrupaciones radical-socialistas que se constituyeron en la provincia de Zaragoza ya en los meses previos a la proclamación de la República, o el aumento de referencias anticlericales en los reglamentos de distintas asociaciones republicanas y obreras de los años treinta.

El arraigo del anticlericalismo como un elemento de la cultura política común de todos los sectores progresistas se vio favorecida en esas décadas con el desarrollo del movimiento obrero, tanto del anarquismo, deci-

---

86 Reglamento de 25/3/1912; junto con el del Centro Republicano de Cariñena y el del Círculo de Herrera aparecen en GCZ, Asociaciones. «Asociaciones políticas», cajas 88, 85 y 86, respectivamente. Una redacción más neutra aparece en los reglamentos del Centro Republicano de Alagón de 25/2/1907, del Centro Instructivo Republicano de La Almunia de 24/12/1920 (ambos en la caja 83), del Círculo Unión Republicana de Grisel de 15/7/1914 y del Centro Republicano de Illueca (ambos en la caja 86) y del Centro Instructivo Republicano de Casetas de 31/7/1919 (caja 88).

didamente anticlerical, como del socialismo. A este respecto, habría que recordar la competencia existente en los años de la dictadura de Primo de Rivera entre el sindicalismo católico y el socialista, los dos únicos permitidos por el régimen. La protección que este prestó a la Iglesia y la represión de parte del movimiento obrero hicieron posible una época de bonanza y crecimiento del sindicalismo católico, sobre todo en el mundo rural de los pequeños propietarios.[87] Además, como movimiento contrarrevolucionario tendió a intentar encuadrar obreros, sobre todo, donde ya estaban organizados. No es extraño, pues, que los métodos propagandísticos y las filiaciones sociales que mostrara el sindicalismo católico reforzaran el anticlericalismo de los simpatizantes y afiliados socialistas. Ello influiría en el desarrollo y consolidación entre el movimiento obrero de una identidad cultural en pugna con la católica que proporcionaría las bases para una posterior movilización política durante la República.[88]

Con la proclamación del nuevo régimen, se presentó una nueva oportunidad para que la identidad anticlerical de una parte de la población adquiriera relevancia pública. Era compartida, fundamentalmente, por las clases medias progresistas, elites intelectuales y sectores obreros y campesinos socialistas y anarquistas. Todos ellos aspiraban a ver cumplido el ideal de una República laica, ahora que sus representantes controlaban, además

---

87 Continuaba así un periodo de expansión iniciado en el Trienio Bolchevique, momento en que según las fuentes eclesiásticas la federación zaragozana era, junto con la navarra, la de mayor implantación del sindicalismo católico en España; véase al respecto Josefina Cuesta Bustillo, *Sindicalismo católico agrario en España (1917-1919)*, Madrid, Narcea, 1978. Por su parte, Juan José Castillo cuestiona la validez general de las estadísticas católicas, dado su carácter propagandístico, en *El sindicalismo amarillo en España*, Madrid, Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1977, pp. 29-34. José M. Cuenca, *Sindicatos y partidos católicos españoles: ¿fracaso o frustración?, 1870-1977*, Madrid, Unión Editorial, 2000, pp. 54-59.

88 Donald H. Bell analiza la importancia del anticlericalismo en la configuración de una tradición cultural obrera en Italia frente a la preconizada por el movimiento social-católico; véase «Worker culture and worker politics: the experience of an Italian town, 1880-1915», *Social History*, 1978, vol. 3, n.º 1, pp. 1-21. Un análisis general de la imagen de la Iglesia en la clase obrera, así como de las repercusiones de la orientación del sindicalismo católico español en el anticlericalismo del movimiento obrero socialista, en Juan J. Castillo, *El sindicalismo amarillo...*, pp. 51-60; sobre el carácter contrarrevolucionario de dicho sindicalismo, véanse pp. 36-37. Un ejemplo, en la carta del Sindicato Agrícola de Nuestra Señora de Magallón de Leciñena de 12/6/1935 (ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1929).

del poder estatal, muchas instituciones locales y provinciales. Dichas aspiraciones se manifestaron tanto en los núcleos úrbanos como en muchas localidades del mundo rural, incluidas las pequeñas.[89] Así lo demostraron, como veremos en las capítulos siguientes, el descontento o las protestas anticlericales que muchos pueblos vivieron en los años treinta y la política laicista que llevaron a cabo numerosos alcaldes y concejales en sus municipios.

Al hablar de la Segunda República, resulta difícil poner nombres y apellidos a las personas que impulsaron la movilización anticlerical en Aragón. A diferencia de principios de siglo, los líderes republicanos no parecían interesados en la convocatoria de mítines y manifestaciones anticlericales. Los pocos que hubo se concentraron en Zaragoza en noviembre y diciembre de 1931 y en marzo de 1932, promovidos por la Juventud Republicana de Aragón y la Izquierda Republicana Anticlerical, de la que no se vuelve a tener noticia. Tanto el escaso número de mítines organizados como los lugares donde se celebraron, poco apropiados en general para grandes auditorios, nos indican que la movilización del electorado en favor del proyecto republicano no era ya una prioridad, porque los republicanos ya habían accedido al poder.

Era necesario, sin embargo, dejar constancia de las posiciones anticlericales que defendían los diferentes grupos republicanos. Era también una forma de exteriorizar que compartían una identidad anticlerical. Para el Partido Radical, se convirtió además en una necesidad de cara a su electorado tradicional. Las actitudes y exabruptos anticlericales de sus Juventudes ofrecían una imagen más acorde con los orígenes radicales del partido, con la que compensar la evolución conservadora de este.

El escaso interés de los republicanos por los mítines anticlericales en los años treinta es un indicio de que el republicanismo ya no desempeñaba un papel tan hegemónico en relación con el anticlericalismo. Por entonces, socialistas y anarquistas, mucho más numerosos y organizados que en la primera década, participaron activamente en la movilización anticlerical. Como muchos republicanos impulsaron con ella la política

---

89 Sobre la importancia de la protesta anticlerical rural en el País Valenciano escribe Aurora Bosch, «Agrociutats i anticlericalismo a la II República», *L'Avenç*, n.º 204, 1996, pp. 6-11.

anticlerical en la esfera local. Además, por las referencias aparecidas en la prensa socialista, sabemos que la práctica de las ceremonias civiles dejó de ser un fenómeno aislado en numerosas localidades aragonesas. Participaban, pues, de la identidad anticlerical sectores sociales más amplios que a comienzos de siglo.

Hay que mencionar, por último, que muchas de las acciones anticlericales que tuvieron lugar en Aragón hasta julio de 1936 tuvieron un carácter confrontacional, como veremos más adelante. La prensa, sobre todo la católica, recogía abundantes noticias de ello: boicots de procesiones, concentraciones tumultuosas, algunos motines, destrucción de imágenes, etc. Sin embargo, nunca identificaba a los protagonistas. Unas veces, personas desconocidas o masas anónimas quedaban englobadas bajo términos imprecisos como vecinos, pueblo o muchedumbre. En otras ocasiones, resultaba imposible dado el carácter anónimo que tuvieron muchas de las acciones anticlericales, en especial las violentas dirigidas contra imágenes, edificios y símbolos religiosos.

2. LA IDEOLOGÍA ANTICLERICAL

A pesar de la importancia del anticlericalismo como movimiento colectivo en la historia contemporánea española, se ha destacado en distintas ocasiones la carencia de análisis en profundidad sobre la ideología del mismo. La falta de un corpus teórico elaborado, así como la de algún ideólogo destacado del movimiento sobre el que los historiadores pudieran centrar más fácilmente sus estudios, explican en parte esa ausencia. A su vez, esto nos aporta alguna clave sobre la propia ideología anticlerical. Más que un pensamiento estructurado y ordenado, era un conjunto de ideas que subyacía y vertebraba actitudes vitales e intelectuales, con una gran tradición popular más preocupada por su difusión oral y práctica que por su sistematización teórica; como si la acción que se derivara de ella fuera mucho más importante que la ideología en sí misma.

La prensa republicana y obrera del primer tercio del siglo XX recoge cantidad de artículos, poemas, coplas, chascarrillos y caricaturas que difundían y moldeaban la ideología anticlerical, lo que la convierte en la principal fuente disponible a la hora de profundizar en su conocimiento. A ella hay que añadir los folletos y pequeñas publicaciones —fundamentalmente de orientación anarquista— que desarrollaron con un pretendido aire racional y cientifista críticas contra el clero, la Iglesia, la religión o el orden político-social existente legitimado por ella. El comportamiento moral y pastoral del clero y de las instituciones eclesiásticas fueron objeto preferente de dichas críticas, pero no el único. Las denuncias anticlericales podían referirse tanto al ámbito religioso, como al político, al económico-social y al cultural. En cualquier caso, tendieron a presentarse en términos morales en los que, como ya se ha señalado, pervivían valores de base cristiana.

Dada la continuidad de la ideología anticlerical a lo largo del primer tercio del siglo XX, hemos considerado más oportuno presentarla primero como un conjunto articulado, para pasar luego a examinar su evolución y sus caracteres más destacados en función de los distintos contextos históricos o de los sectores ideológico-políticos que la defendieron. Una vez analizados los contenidos, el capítulo se completará con un acercamiento a las formas como se expresaba y transmitía la ideología anticlerical.

2.1. La crítica al clero

El tono general que adoptaron la mayoría de las críticas anticlericales dirigidas contra el clero aconsejaría, en parte, su inclusión en un apartado más amplio que aludiera a la Iglesia en su conjunto, sobre todo en una época —anterior al Concilio Vaticano II— en que por ella se entendía exclusivamente la institución integrada por el Papa, los obispos, los clérigos de diversas jerarquías y los religiosos. Sin embargo, por claridad expositiva hemos preferido tratarlos de forma separada y dejar para el siguiente punto las críticas a la Iglesia como institución.

2.1.1. Contra el clero regular

El clero regular, tradicionalmente el más denostado por la propaganda anticlerical del XIX, continuó siendo objeto preferente de gran parte de las diatribas anticlericales en el siglo XX. Aunque ampliamente asumidas por todo anticlerical que se preciara, estas adquirían carta de naturaleza en la prensa liberal y republicana, donde se reflejaban los diferentes matices con que se enfocaba el problema de las órdenes religiosas desde el punto de vista progresista.

Al igual que el conjunto de la ideología anticlerical, las acusaciones que recaían sobre el clero regular tenían una orientación fundamentalmente ética, herederas en gran medida de las que habían surgido durante siglos dentro de la propia Iglesia católica. Así lo demuestran las denuncias sobre la holganza, la pereza, la riqueza, la gula y los múltiples «deslices» sexuales de monjas y frailes, moneda corriente en la mentalidad católica hispana desde la Edad Media.[1]

---

1 Julio Caro Baroja, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, Istmo, 1977.

Desde esta perspectiva moral, el anticlericalismo progresista contemporáneo añadió una serie de argumentos nuevos generados, de un lado, por el contraste entre la tradición del mundo conventual y las nuevas propuestas ideológicas nacidas al calor de la Ilustración —la libertad, la fe en la razón y la ciencia— y, de otro, por la forma en que se adaptaron las órdenes religiosas a una sociedad progresivamente industrializada y urbanizada, tras las desamortizaciones sufridas en el XIX.

La prensa anticlerical del primer tercio del siglo XX recogió y difundió esas acusaciones hasta el punto que la palabra claustro llegó a identificarse en la imaginería anticlerical con la oscuridad, la muerte, la falta de vida y amor, el oscurantismo, la castración, el parasitismo, la superstición, la falsa devoción y la hipocresía. Nada simbolizaba mejor la maldad intrínseca a esos centros, según los anticlericales, que el régimen de estricta clausura seguido por numerosas comunidades, sobre todo femeninas, porque lo consideraban fuente de innumerables abusos. La falta de libertad de las enclaustradas y el reclutamiento de menores de edad por presiones familiares o sugestionadas por su confesor eran cuestiones recurrentes cada vez que abordaban el tema.[2]

La ausencia de detalles concretos que justificaran las acusaciones no impedía que todo rumor publicado alcanzara la categoría de noticia verídica, en la medida en que se ajustaba a esos mitos de referencia. El misterio y el secretismo que para un profano envolvían la vida del claustro daban pie a que cualquier suceso extraordinario sirviera para alimentarlos. Así, por ejemplo, la muerte de alguna religiosa en extrañas circunstancias llevaba a especular con la posibilidad de que hubiera sido apartada del mundo al ingresar casi de niña en el convento; de imaginarla secuestrada en vida, se pasaba sin solución de continuidad a presentarla como «enterrada en vida». Si la perplejidad o el regodeo ante historias que combinaban lo morboso y lo macabro eran las actitudes predominantes en la mentalidad popular, la

2 Lo del reclutamiento de menores sugestionados por sus confesores tenía gran impacto en la opinión pública, como demostró en febrero de 1901 el «caso Ubao», sobre una rica heredera que había entrado en el convento siendo menor de edad, convencida, al parecer, por su confesor y contra la voluntad de sus padres. Referencia a situaciones parecidas en *El Clamor Zaragozano*, 14/9/1902, p. 2, «La clausura o el secuestro»; 19/5/1901, «Suceso misterioso»; 20/12/1903, «La trata de blancas monástica»; *El Progreso*, 12/1/1907, «La hidra negra en España», etc.

prensa de signo anticlerical no podía dejar de hacer una lectura política: desde su punto de vista, la prohibición de entrada en los conventos impuesta por el Concilio de Trento probaba el temor del clero a que salieran a la luz lo que en ellos ocurría de injusto e ilícito; y, para agravar la situación —concluía—, las leyes de España daban a las congregaciones religiosas «patente de despotismo» al dejarlas fuera del alcance de la justicia.

No era esta la única razón que aducían los anticlericales progresistas y republicanos para exigir el sometimiento de las órdenes religiosas a la ley civil del Estado o su expulsión del territorio nacional. En la prensa y en los mítines exponían una serie de argumentos sobre lo que aquellas suponían para el país en lo político, lo económico, lo social e incluso lo religioso, convencidos de que las congregaciones representaban una amenaza para la salud moral y económica de la nación, e incluso para su salud pública.

Desde el punto de vista económico, a la tradicional denuncia de la holganza de los regulares se fue añadiendo la crítica a la competencia desleal que sus actividades económicas suponían para los pequeños comerciantes, artesanos y obreros de las localidades donde se asentaban. La aparente contradicción se debía en parte a la pervivencia de antiguas imágenes populares ampliamente asumidas durante siglos, que identificaban al fraile con la pereza y a las comunidades religiosas con la incitación a la ociosidad. Hasta los arbitristas del siglo XVII habían contribuido a consolidar dichas imágenes al atribuir parcialmente la decadencia económica de España a la excesiva multiplicación de las órdenes, en la medida que detraían brazos a la actividad económica y limitaban el crecimiento demográfico de la población. Estas quejas continuaban bien presentes en la ideología anticlerical del siglo XX, a la vez que la denuncia de los regulares como enemigos de la riqueza pública adquiría nuevos matices, fruto de la adaptación que las órdenes religiosas se habían visto forzadas a realizar tras la desamortización.[3]

En un país en proceso de industrialización y urbanización, la mayoría de las comunidades orientaron su actividad hacia la beneficencia y la enseñanza en el medio urbano. Paralelamente, muchas complementaban sus

---

3 Ejemplos de la continuidad de esos argumentos contra las órdenes religiosas en *El Progreso*, 8/6/1905, p. 1, «Solución»; y en Pey Ordeix, *Los frailes en Cataluña*, Asociación de Propaganda Liberal, s.l., s.a., p. 16.

ingresos con la venta de productos elaborados en los conventos —alimentación, artesanía, etc.— o con la oferta de servicios como el planchado y el bordado de ropa. Los bajos precios, resultado tanto de la concepción benéfica de la producción como de las condiciones económicas ventajosas en que se desarrollaba —exención de impuestos, mínimos gastos de infraestructura y de mano de obra—, generaban acusaciones de competencia desleal en aquellos sectores sociales que se sentían afectados. Todo ello dio pie a un anticlericalismo de base socio-económica ampliamente estudiado por Connelly Ullman para la Barcelona de comienzos de siglo.[4] La prensa anticlerical, especialmente la liberal-progresista y la republicana, no hizo más que recoger y reelaborar esos nuevos argumentos. Desde su punto de vista, las órdenes religiosas seguían siendo enemigas de la riqueza pública, pero de un modo diferente, más sutil e igualmente dañino: primero, porque dificultaban la supervivencia de pequeños negocios privados e incluso los arruinaban por competencia desleal; y, segundo, al estar exentas de impuestos detraían fondos del erario público, tanto por lo que producían como por lo que los sufridos artesanos, comerciantes y obreros dejaban de ingresar. A pesar de la amplia difusión de estas ideas entre los círculos anticlericales de todo el país, la prensa los explotaba en mayor medida en aquellas localidades donde la actividad económica de las órdenes era más intensa y, sobre todo, donde más sensibilizados y numerosos eran los afectados potenciales —sectores de la pequeña burguesía radical y del proletariado—, con objeto de movilizarlos políticamente en favor de propuestas alternativas al orden político-social vigente. El discurso contenía así pequeños matices en función de las prioridades del interlocutor al que iba dirigido: a los pequeños industriales y artesanos se les recordaba especialmente la competencia desleal, mientras a los obreros se les hablaba de la imposibilidad de reglamentar el trabajo dentro del claustro al no existir ninguna diferenciación entre patrono y obrero y quedar tanto el capital como los salarios dentro del convento.[5]

---

4 Joan Connelly Ullman, *La Semana Trágica. Estudios sobre las causas socio-económicas del anticlericalismo en España (1898-1912)*, Barcelona, Ariel, 1972.

5 *El Clamor Zaragozano*, 6/6/1901, p. 2, «Cartas abiertas III» sobre las monjas de Sariñena (Huesca), a las que se acusaba de no pagar impuestos por sus artículos comerciales e industriales; el 1/2/1903 se lamentaba de la llegada de unos trescientos monjes benedictinos a la Cartuja Baja (Zaragoza) por el perjuicio que iba a suponer para los fabricantes de licores. En *El Progreso*, 21/5/1905, p. 1, «La peregrinación», sobre la competencia que hacían los conventos a los hoteles y hostales de Zaragoza con ocasión de la visita de cientos de peregrinos para la coronación de la Virgen del Pilar.

Las denuncias sobre la competencia desleal se extendieron también a la beneficencia y a la enseñanza, principales campos de acción de las órdenes religiosas en la España del primer tercio del XX. Sin embargo, los ataques anticlericales en este terreno se dirigieron especialmente contra los que se consideraban objetivos fundamentales de dichas actividades: el dominio de las conciencias y la consecución de nuevos adeptos por medio del proselitismo y de la fanatización de los espíritus.

Se ponía el acento en las supuestas deficiencias del servicio prestado por las órdenes religiosas, contrastándolas con las doctrinas de amor a Cristo. Por ejemplo, en el campo de la beneficencia se denunciaba el trato discriminatorio que las monjas daban a los enfermos, el abandono en que solían dejar los cuidados corporales en beneficio de los espirituales, la mala alimentación —sobre todo si alguna institución pública subvencionaba el centro—, la explotación a que a veces sometían a los asilados, etc.[6]

Muy pocas veces, sin embargo, se cuestionaba el derecho del clero regular a seguir desempeñando su labor en la asistencia benéfica siempre que su trabajo respondiera a las exigencias del mandamiento del amor, lo que desde una perspectiva laicista equivalía a respetar mínimamente la libertad, igualdad y fraternidad de los asilados. Porque, en realidad, ni los sectores anticlericales liberal-progresistas o republicanos ni el Estado por ellos preconizado estaban dispuestos a asumir hasta sus últimas consecuencias las nuevas necesidades asistenciales generadas por el orden capitalista que progresivamente se iba imponiendo. Como única solución mencionaban la imposición efectiva de la autoridad civil sobre la religiosa en los centros subvencionados; y sólo en ocasiones hablaban de la necesidad de aumentar las partidas presupuestarias de ayuntamientos y diputaciones destinadas a los centros benéficos, con objeto de eliminar en lo posible la mendicidad y evitar la contradicción moral que suponía su

---

6 *El Clamor Zaragozano*, 3/1/1904; 27/8/1903, p. 3, «Noticias»; *El Progreso*, 9/3/1906, p. 1, «¿Caridad?»; o la serie de artículos «Calatayud. Abusos en el hospital», el 4/7, 22/6, 25/7, 3/8 y 8/8/1906; *El Productor* (Barcelona), 28/2/1903, «La trata de blancas»; *El Porvenir del Obrero* (Mahón), 5/10/1906; «Los ángeles de la caridad». Pey Ordeix, *Los frailes en Cataluña*, Asociación de Propaganda Liberal, s.l., s.a., pp. 10-11, denunciaba el enriquecimiento del fraile con la administración misteriosa de hospitales, cubriendo su rapacidad con la máscara de la caridad pública. *República* (Zaragoza), 9/5/1931.

prohibición legal a los pobres mientras se permitía que algunas órdenes religiosas la ejercieran para sostener sus centros.[7]

Las críticas a las prácticas educativas de los religiosos respondían a los mismos presupuestos mencionados para la beneficencia y se centraban especialmente en el régimen disciplinario y en los castigos que monjas y frailes imponían a sus alumnos. De estas denuncias no se libraban ni los escolapios, en general bastante inmunes a las críticas anticlericales debido al prestigio popular que se habían granjeado con la enseñanza gratuita de niños del pueblo.[8]

A juzgar por la repetición de estas acusaciones, e incluso por la respuesta inmediata que en un principio merecieron de la prensa católica, debemos suponer el amplio eco que esas noticias tuvieron en la opinión pública. No debían servir para que los padres que encargaban la educación de sus hijos a las órdenes religiosas les retiraran su confianza de inmediato, pero sí conseguían atraer la atención de amplios sectores populares apelando a su sensibilidad hacia el más débil —un niño maltratado—. A partir de ahí podía iniciarse un proceso de concienciación social sobre las nefastas consecuencias de la enseñanza clerical en los espíritus infantiles y la necesidad de potenciar la educación laica. Sin embargo, se pretendía algo mucho más tangible a corto plazo: la movilización política de las masas urbanas en torno a un ideario republicano progresista, para lo cual resultaba más efectivo en principio una causa sensible y execrable desde el punto de vista moral —por ejemplo, la muerte de un niño por la supuesta paliza de unas monjas— que cien artículos cantando las excelencias de la escuela laica.[9]

Ahora bien, la batalla contra la enseñanza clerical pretendía llegar mucho más allá de la movilización política de la población a base de ape-

---

7 La primera solución en *El Progreso*, 25/8/1906, p. 3, en relación con una sesión del Ayuntamiento de Calatayud; la segunda el 3/11/1905, p. 1, «La caridad, perjudicada».

8 *El Progreso*, 18/5/1905, p. 1, «¿Qué va a ser?»; *El Clamor Zaragozano*, 12/12/1901, p. 3, «Moral de sacristía»; el 29/12/1901, p. 3, «La criminalidad en los conventos», cuestionaba la adecuación moral de los regulares para dedicarse a la enseñanza.

9 Un ejemplo, en *El Clamor Zaragozano*, 12/12/1901, p. 3, «Moral de sacristía», en apoyo del llamamiento de los republicanos barceloneses en favor de un mitin contra la enseñanza clerical, aduciendo la inutilidad de la denuncia de los hechos ante las autoridades por la impunidad legal que se atribuía a las órdenes religiosas.

laciones a la sensiblería popular. Por ello también la respuesta clerical en este campo fue mucho más combativa. En realidad, estaba en juego el modelo educativo. Tres eran los principales caballos de batalla: por un lado, la amplitud de las competencias del Estado en materia educativa; por otro, el papel de la religión en la enseñanza oficial; y, finalmente, la presencia y función del clero en la educación. A pesar de las diferencias entre sí, todos los proyectos educativos de signo anticlerical presentaban una idea básica común: la defensa y promoción de la escuela laica. Esperando que algún día no lejano llegara a imponerse como modelo en la enseñanza oficial, su difusión teórica y práctica pasaba por la denuncia radical de las deficiencias del modelo clerical que la escuela laica superaría definitivamente.

Para los anticlericales, la enseñanza congregacionista era el símbolo máximo de la perfidia del sistema educativo español, sobre todo por las consecuencias que a su juicio se derivaban de ella: en los colegios clericales se fanatizaba a los niños, se les volvía carlistas, se les afeminaba y se les hacía cobardes y enemigos del pueblo en que habían nacido.[10] Estas acusaciones remitían a hechos concretos como la participación de miembros del clero regular en las guerras carlistas contra el bando liberal, o como la enseñanza de la religión a través de un catecismo que seguía considerando pecado el liberalismo. Se censuraba a los religiosos que no mantuvieran en sus explicaciones la neutralidad política deseable. Sobre los escolapios, por ejemplo, *El Progreso*, diario republicano de Zaragoza, aseguró que habían inspirado respeto por conservar esa independencia en sus clases, pero consideraba que comenzaban a perderlo porque:

> hablan de política en sus clases, y censuran a los republicanos.
>
> Censuran a los republicanos, hablan e infunden en sus juveniles alumnos pérfidas malquerencias, diciéndoles que cuantos «más republicanos haya más soldados se necesitan y más gastos han de hacer para sostener las cargas públicas, los padres de los chicos».[11]

La escuela religiosa era presentada como un caldo de cultivo de posibles guerras civiles entre liberales y tradicionalistas, a semejanza de las car-

---

10 *El Clamor Zaragozano*, 18/11/1900, p. 2, «Los salesianos»; 21/1/1904, p. 3, «Que no enseñe el fraile».

11 *El Progreso*, 26/11/1903, p. 1, «Parola».

listas del siglo XIX. Por ello, a juicio de los anticlericales, era necesario limitar, si no liquidar, el peligro involucionista que podían representar las promociones crecidas al abrigo de los colegios congregacionistas.

Por otra parte, planeaba en los reproches en contra de las órdenes religiosas la convicción de que estas habían sido culpables de la sublevación de las Filipinas y de la entrega/rendición de la colonia ante las tropas americanas.[12] Con esos precedentes, los anticlericales cuestionaron el amor de los regulares por su patria aduciendo que, como órdenes independientes, obedecían a un superior bajo la voluntad directa del Papa sin estar sujetas al obispo de la diócesis donde se localizaban; en consecuencia, las órdenes religiosas se convertían en representantes oficiosos de un poder extranjero, pues su jefe máximo era el mandatario político de otro estado, el Vaticano.[13] A partir de estos presupuestos, los anticlericales dedujeron una serie de conclusiones sobre la enseñanza que aquellas impartían: no sólo servía de caldo de cultivo de futuras guerras civiles, sino que educaba a los alumnos en la línea que mejor respondiera a los intereses clericales, en beneficio, por tanto, de un estado extranjero y en perjuicio del pueblo español. Como, según los anticlericales, el modelo educativo de los religiosos se inclinaba por la opción tradicionalista, esta quedó identificada como enemiga de la nación en la medida que resultaba la más conveniente para las pretensiones de dominio de un poder extranjero sobre España.[14]

---

12 Punto de referencia básico para las críticas a los abusos de las órdenes en la colonia filipina fueron las novelas de José Rizal, *El Filibustero* y *Noli me tangere*. Todas las denuncias se personalizaron en la figura del cardenal Nozaleda durante las campañas anticlericales contra su nombramiento como arzobispo de Valencia en 1904.

13 El crecimiento de los regulares en España con la llegada de los frailes procedentes de Filipinas, Cuba y Francia, así como los numerosos intentos fallidos de someter legalmente las órdenes religiosas al poder civil dieron lugar a cantidad de artículos denunciando el vasallaje de España ante Roma por medio de su ejército monacal: *El Clamor Zaragozano*, 17/7/1904, «El nuevo Concordato. Siervos de Roma»; 26/1/1902, pp. 2-3, «El patriotismo de los frailes» por Fray Gerundio; *El Progreso*, 12/1/1907, «La hidra negra en España». Esta misma postura subyace en las críticas anticlericales a la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas de mayo de 1933 en *La Tierra* (Madrid), 7/6/1933 y 19/5/1933.

14 Estas ideas sirvieron también para justificar en parte la prohibición de la enseñanza a las órdenes religiosas al aprobarse la Constitución de 1931; véanse Hem Day, *Aperçu de la question religieuse en Espagne*, Bruselas, Action Rationaliste Belge, 1932, p. 20; y Antonio Orts, *Attitude de l'église dans le soulèvement fasciste*, París, L'Asociation Hispanophile de France, 1937, pp. 9-10.

Si la enseñanza religiosa convertía a los niños en fanáticos militantes y defensores del tradicionalismo, ¿cómo se le acusaba a la vez de volverlos «cobardes» y «afeminados»? Aparentemente no era ninguna contradicción para los anticlericales, o si se prefiere, era una más de las que veremos aparecer a lo largo de esta exposición sobre la ideología anticlerical española. Ya dijimos al comienzo del capítulo, que esta no constituía un conjunto de ideas coherentemente elaboradas y expuestas según un esquema racional. Más bien fue el resultado de la acumulación de una serie de críticas morales al clero y a la Iglesia, planteadas a partir de referentes míticos e históricos existentes en la mentalidad popular y expuestas dentro de unos presupuestos éticos de base cristiana.[15] Como ideología no era una llamada al intelecto sino a la acción, en la medida que se expresaba en términos éticos. Lo esencial era, por tanto, acumular el mayor número posible de críticas para que la acción rectificadora quedara plenamente legitimada. ¿Qué importancia podría tener, pues, que alguien se detuviera a remarcar la contradicción desde un punto de vista intelectual? Para los anticlericales, cada una de sus ideas venía avalada por unas referencias míticas e históricas que la hacía incontrovertible, como acabamos de ver al exponer sus denuncias contra la enseñanza religiosa por convertir a niños y jóvenes en fanáticos y enemigos del pueblo al que pertenecían.

Con respecto a que los volvían «afeminados» y «cobardes», no podemos olvidar en primer lugar que la figura del fraile afeminado era ya clásica en la tradición anticlerical española. ¿Por qué no pensar que podía transmitir el afeminamiento a sus discípulos? Como ha indicado Álvarez Junco, la metáfora sexual aludida tenía profundas raíces en la cultura política de finales del XIX y comienzos del XX, en la que lo «viril» significaba la exaltación de la plena capacidad de voluntad, decisión y acción del individuo frente a su ausencia en lo femenino.[16] Desde esta perspectiva machis-

---

15 José Álvarez Junco ya señaló esa base cristiana existente en la crítica anticlerical en *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Madrid, Siglo XXI, 1991, p. 214. Las palabras entrecomilladas proceden de *El Clamor Zaragozano*, 26/6/1902, p. 3, «La castración de un pueblo» y «Fraudes piadosos».

16 José Alvarez Junco, *El emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 250; sobre la figura del fraile afeminado escribe en «El anticlericalismo en el movimiento obrero», en *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión*, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 300. Críticas a los supuestos abusos sexuales que se daban en los centros educativos regentados por religiosos en *El Clamor Zaragozano*, 13/2/1902, en torno a los escolapios de Alcañiz, o en *Cultura y Acción* (Zaragoza), 5/11/1931, «El monstruoso caso del Reformatorio. Lo que toda persona decente es menester que conozca».

ta se explicaba sin dificultad que la mujer sucumbiera a la predicación clerical, igual que iba a ocurrirle al niño educado por los religiosos dado que su «virilidad», todavía insuficientemente desarrollada, era formada —más bien «deformada», según los anticlericales— por sus maestros. En vez de fomentar el desarrollo de su cerebro, lo atrofiaban a su gusto y lo mantenían en la ignorancia, sustituyendo el conocimiento científico por un fanatismo religioso que lo sometía al fraile.

Se cumplían así, a juicio de los anticlericales, todos los objetivos de las órdenes dedicadas a la educación: fanatizando a niños y jóvenes lograban crear una falange que laborara para poner a la nación al servicio de sus intereses y de los del Vaticano —incluso por medio de la guerra contra sus hermanos si fuera necesario—; y les impedían también cualquier reacción viril en favor de la independencia al inculcarles la cobardía con el miedo al infierno.

Las nefastas consecuencias socio-políticas de la labor de las órdenes religiosas se extendían, según los anticlericales, más allá de los centros benéficos y escolares, y afectaban a toda la sociedad, incluso a su propia existencia física, como ocurría con la amenaza que a juicio de aquellos suponían los conventos para la salud pública. En general, la legislación no permitía enterramientos fuera de los cementerios salvo en los conventos. Como tal excepción legal, los anticlericales lo consideraban una concesión más a las congregaciones y un desafío a las leyes estatales que regían para todos los demás. Por ello cargaban las tintas cuando en algún convento aparecía alguna enfermedad epidémica supuestamente relacionada con enterramientos recientes. A la protesta por el privilegio legal que representaba, se unía la crítica política al gobierno por su debilidad con los regulares, incluso en temas de salud pública.[17]

Pero, en opinión de los anticlericales, nada resultaba tan amenazador para la sociedad como las predicaciones que se encargaban, sobre todo en fiestas señaladas, a regulares más o menos afamados por su verbo, ya que nadie estaba libre de la amenaza que las órdenes religiosas suponían para la salud

17 *El Progreso*, 18/7/1905, p. 1, ed. vesp., «La higiene clerical», se quejaba también de la suciedad de las pilas de las iglesias, de la ausencia de oxígeno en los templos y de la falta de capacidad para tantos fieles como solían albergar; en definitiva, limpieza e higiene reñidas con la fe y la santidad.

moral del pueblo.[18] En sus pláticas —decían— atacaban con especial sañala las nuevas corrientes ideológicas que se extendían por el pueblo —liberalismo, republicanismo, socialismo, etc.—, así como a sus correligionarios o simpatizantes y, sobre todo, a su principal medio de transmisión, la llamada «mala prensa» —periódicos como *El País*, *El Progreso*, *El Liberal*, *Heraldo de Madrid*, etc.—. Surgió así un nuevo tema en la prensa anticlerical: la oposición entre el fraile y el periodista. Aquel como hipócrita fariseo que combatía al periodista, individuo que, mientras trabajaba para comer, actuaba como nuevo mensajero de la palabra liberadora de la ciencia y de la cultura.

La oposición entre el monje y el periodista se transformó en una nueva personificación del combate que, según los anticlericales, libraba la sociedad frente al mal que la amenazaba. Era una lucha en la que la legitimación o deslegitimación de los contendientes dependía mucho más de su adecuación a los valores éticos cristianos, todavía presentes en la sociedad, que de la racionalidad o necesidad de las soluciones aportadas por las nuevas ideologías.

La vigencia de esos valores éticos cristianos obligaba a los anticlericales a recordar en muchas ocasiones que, a pesar de los ataques contra el clero, la religión merecía todo su respeto. Por un lado, se podría interpretar como una declaración de intenciones en función del interlocutor potencial con objeto de ganarlo a la causa. Pero también nos remite a la figura del periodista de ideología democrático-republicana que, distanciado de la sociedad burguesa en la que no encontraba lugar ni reconocimiento, reflejaba en sus críticas una carga valorativa nobiliaria que envolvía los contenidos que transmitía. Partidario del proceso de secularización, se manifestaba contrario al monopolio eclesiástico del discurso legitimador recurriendo, sin embargo, a otro marcadamente moralizante que, como representante de los valores colectivos, le otorgara una legitimación mesiánico-populista entre el pueblo.[19]

---

18 *El Progreso*, 17/2/1905, «Propaganda jesuítica». *El Clamor Zaragozano*, 28/3/1901, p. 3, pide la supresión de las órdenes religiosas a raíz de la predicación cuaresmal de un monje, por ser un «peligro para la paz de las familias, las libertades y la paz pública»; 15/4/1905, «Barbastro. Desahogos clericales»; 9/6/1905, p. 3, «¡Albricias!, ¡Albricias!».

19 José Álvarez Junco, *El emperador del Paralelo...*, pp. 86-90, sobre los valores preburgueses de las nuevas elites intelectuales a las que pertenecía el periodista. En esta misma obra analiza también la persistencia del moralismo de base cristiana aplicado a la crítica política y la necesidad de primar las valoraciones éticas sobre las racionales, elementos típicos de la cultura republicana española de comienzos del siglo XX, en pp. 189-193.

Antes de acabar este análisis de la ideología anticlerical sobre las órdenes religiosas, debemos resaltar que si había un tema que despertaba el acuerdo unánime de todos los sectores anticlericales, por moderados que fueran, ese era el antijesuitismo. El jesuita representaba el culmen de todos los defectos morales del clero regular. Se caracterizaba por poseer una moral relajada y relativista que valoraba la moralidad de los medios en función de los fines perseguidos. Por ello en su vida estaban constantemente presentes la hipocresía, la doblez, el engaño, la ambición, la arrogancia, la soberbia, la adulación, la falta de escrúpulos, el cinismo, la inmoralidad, el abuso, el despotismo y la tiranía.[20] Como prueba de esa maldad, se publicaba reiteradamente la lista de las expulsiones que había sufrido la Compañía de Jesús a lo largo de su historia, o se recordaba la opinión de autoridades católicas indiscutibles calificándola de enemiga de la moral cristiana y corruptora de los pueblos.

Pero lo que realmente la hacía temible y diferente de las demás órdenes, a juicio de los anticlericales, eran las consecuencias que se derivaban de su cuarto voto, el de obediencia al papa. Si bien todas las congregaciones eran acusadas de falta de patriotismo al laborar en favor de los intereses de Roma, el cuarto voto convertía a los jesuitas en los maestros de tal defecto al estar a las órdenes directas del papa. No en vano, se aducía, su máximo representante, el llamado papa negro, residía en Roma y estaba en continua comunicación con el pontífice. Esa dependencia directa del papa al servicio exclusivo de los intereses vaticanos había convertido a la Compañía de Jesús en una «secta negra» cuyos soldados, los jesuitas, se extendían por todo el mundo a manera de brazos de un gran pulpo cuya cabeza era Roma. Con su red de tentáculos aprisionaba a sus víctimas hasta conseguir dominarlas o extinguirlas. En su afán por someter todo el orbe a Roma no dudaba en espiar gobiernos, sembrar discordias y antagonismos civiles, provocar tumultos, predicar contra los gobiernos, espiar, conspirar e intrigar, come-

---

20 Un compendio de las principales críticas que merecía esta orden, mil veces desarrolladas en multitud de artículos, en obras como las de Julio Fernández Mateo, *La Internacional Negra*, Sevilla, Tipografía Hispalense, 1912; conde de Fabraquer, *La expulsión de los jesuitas*, Valencia, Sempere, 1903; o Melchor Inchofer, *La monarquía jesuita*, Biblioteca El Productor, 1905. Sobre el antijesuitismo como «un modo específico de anticlericalismo» escribe Manuel Suárez Cortina en «Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración», en Emilio La Parra y Manuel Suárez (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 157-159.

ter todo tipo de desmanes e incluso asesinar a dirigentes si fuera necesario. El regicidio parecía ser su crimen preferido, eso sí envolviéndolo siempre con la justificación moral del derecho al tiranicidio.[21]

Para conseguir sus propósitos —se resaltaba— sabía amoldarse a todas las circunstancias e inculcar perniciosas doctrinas y odios entre los hombres. Su táctica preferida consistía, según los anticlericales, en la infiltración y el espionaje de las distintas organizaciones y ambientes sociales, políticos y económicos de una nación hasta llegar a controlarlos o desintegrarlos. Así, en el orden político, debilitaban un país imponiendo una organización brutal de sus colonias, azuzando las críticas de las regiones más conservadoras contra las más liberales, provocando disturbios que debilitaran al gobierno o al régimen que no seguía sus dictados, recurriendo a cualquier medio para conseguir la victoria electoral de sus hombres marioneta, etc. En el terreno económico, absorbían su riqueza constituyendo sindicatos cuya misión consistía en dominar los grandes negocios de la nación cuando no había colonias que explotar. En el terreno social, organizaban asociaciones semirreligiosas de caridad con objeto de extender el virus del jesuitismo entre los más humildes repartiendo la caridad en función de recomendaciones y apariencias de fervor religioso, no sin antes anunciarlo públicamente; se aprovechaban asimismo del movimiento societario desarrollado en el medio obrero para perseguir a los individuos que intentaran formar sociedades de resistencia, por lo que azuzaban a los burgueses a formar y mantener sociedades protectoras de obreros. Incluso intentaban controlar el terreno religioso atrayendo a los creyentes con nuevas devociones, como la del Corazón de Jesús, u organizando el culto en su favor y en contra del clero secular, sobre todo en aquellos países donde los jesuitas mostraban especiales inclinaciones nacionales como en Francia.[22]

---

21 Se les achacaba haber intervenido en la muerte del rey anticlerical Pedro V de Portugal (*La Revista Blanca* (Barcelona), 1/9 y 1/10/1901, «Los frailes y la monjas en Portugal») y en la del rey Humberto de Italia (*El Clamor Zaragozano*, 19/8/1900, pp. 1-2, «Doble triunfo de los ignacianos»). Más sobre la influencia jesuítica en el asesinato de dirigentes, incluso eclesiásticos, en *El Porvenir del Obrero*, 4/1/1907, «Ecos y comentarios», o en *El Progreso*, 16/4/1904, «La moral jesuítica y los atentados».

22 Referencia a sus acciones en el terreno político, en *El Clamor Zaragozano*, 10/6/1900, p. 2, «Labor jesuítica»; *El Progreso*, 30/10/1903, p. 1, «Los falsos católicos y las elecciones»; *Cultura y Acción*, 2/7/1931; *El Radical* (Zaragoza), 15/10/1932; *La Tierra* (Madrid), 18/1/1934, «Preparando la guerra civil. El ejército negro de Acción Popular». En el terreno económico, *El Clamor Zaragozano*, 21/1/1900, p. 2, «Sindicato jesuita»;

Nada de esto podía extrañar —decían los anticlericales— si se conocía la prueba condenatoria más evidente: la *Monita Secreta*, documento que supuestamente recogía los planes de los jesuitas para dominar el mundo.[23] En él se incluían una serie de instrucciones secretas, atribuidas a la Compañía de Jesús, con arreglo a las cuales formaba a sus iniciados en cuestiones como el comportamiento que debían observar ante autoridades y magnates para adquirir y conservar su familiaridad, ante las viudas ricas para atraerse el favor de sus herencias y el de sus hijos, ante los demás clérigos y autoridades eclesiásticas, etc. Con esos contenidos la *Monita Secreta* constituía una referencia mítica obligada de los anticlericales con la que corroborar la maldad de la «Internacional Negra».

2.1.2. Contra el clero secular

La crítica al clero secular por su traición moral al Evangelio

A pesar de la reiteración de algunas afirmaciones anticlericales exculpando al clero rural de las acusaciones que se hacían contra el clero en general, por su cualidad de proletario de la Iglesia o por compartir las mismas miserias que el resto del pueblo, la imagen anticlerical que existía sobre el clero no se suavizó ni un ápice.[24] Unas veces, las acusaciones hechas al clero personificaban reproches generales contra la Iglesia; otras, recogían las críticas seculares que la tradición popular había atribuido a la conducta ética de los sacerdotes en un país dominado y controlado por la

---

3/8/1905, «El pan y el jesuitismo». En el terreno social, el mismo diario 28/4/1901, p. 2, «Caridad jesuítica»; 28/6/1900, p. 2, «El jesuitismo y la cuestión social»; *El Porvenir del Obrero*, 18/10/1912, p. 3, «¡Siempre los jesuitas!»; Hem Day, *Aperçu de la question religieuse en Espagne*, pp. 25-27. En el terreno religioso, *El Progreso*, 13/10/1906, «Los jesuitas»; 9/7/1904, p. 1, «El Papa contra el clericalismo».

23 La *Monita Secreta* era un importante texto antijesuítico conocido ya en el siglo XVIII. Aparece recogido, entre otros, en conde de Fabraquer, *La expulsión de los jesuitas*, pp. 133-201. Un interesante análisis de los usos políticos del antijesuitismo en Francia, en Geoffrey Cubitt, *The Jesuit Myth. Conspiracy Theory and Politics in Nineteeth-century France*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

24 Estas afirmaciones se dieron sobre todo durante los meses precedentes a la llegada de la Segunda República y los años del bienio reformista, en general para justificar la moderación de la legislación anticlerical en lo relativo a los problemas del clero rural y tratar de ganar para el régimen a un sector especialmente importante desde el punto de vista ideológico. Ejemplos, en *El Radical* (Zaragoza), 31/7/1933, «El ocaso de las religiones. Todos somos hermanos», o *Vida Nueva* (Zaragoza), 7/10/1931.

Iglesia católica sin ninguna posibilidad de disidencia religiosa reconocida oficial y públicamente. Aquí era donde la ideología anticlerical de los discursos liberal-progresistas, republicanos, socialistas o anarquistas enlazaba claramente con la popular.

Igual que al clero regular se le achacaba desde una perspectiva moral el incumplimiento de sus votos de pobreza, castidad y obediencia, al clero secular, a falta de votos concretos, se le criticaba el incumplimiento del ideal que predicaba. Si como representantes de Cristo lo eran también de la pobreza, la caridad y las demás virtudes, no deberían acaparar todas las riquezas de los feligreses, ni atentar contra la honra de sus mujeres e hijas ni cometer otros abusos al amparo del traje que llevaban. Pero nada mejor que la comparación con el modelo original para remarcar la distancia moral entre ambos, como hacía un poema publicado reiteradamente: «Cristo y el cura».

> Cristo nació pobre y murió pobre. El cura nace pobre y muere rico.
> Cristo ha dicho que todos los hombres son hijos iguales de Dios. El cura dice que algunos tienen derecho de ser dueños y otros el deber de ser siervos.
> Cristo quería que le siguiera quien no tuviera dinero. El cura quiere que lo siga el que tiene y lo da.
> Cristo instruía a la gente. El cura quiere la ignorancia.
> Cristo amaba a los niños para educarlos. El cura los acaricia para explotarlos y corromperlos.
> Cristo abrazaba a la Magdalena arrepentida. El cura abraza a la virgen para... inculcarle satisfacciones angelicales.
> Cristo enseñaba la religión del amor. El cura impuso la fe con la guerra, la prisión, la tortura y la hoguera.[...].[25]

De todos estos reproches, los más arraigados en la mentalidad popular, dada su reiteración por todo el espectro ideológico anticlerical, eran los relativos a la avaricia y la lujuria. El afán de riquezas del clero, trasunto del de la Iglesia, era proverbial y para lograrlo —decían los anticlericales— se aprovechaba de los servicios que prestaban a la comunidad.

> Vosotros vendéis el bautismo el día del nacimiento;
> vosotros vendéis al pecador la inútil indulgencia;
> vosotros vendéis a los amantes el derecho de casarse;

---

25 *El Clamor Zaragozano*, 16/1/1902, p. 3. Otras referencias al modelo ideal de cura, en *La Revista Blanca*, 1/9/1900, pp. 159-160, «Entre jaras y brezos. Un sacerdote modelo»; y, 1/7/1902, pp. 29-31, «Jacinto Verdaguer, cura y poeta».

vosotros vendéis a los moribundos el derecho de agonizar;
vosotros vendéis a los difuntos la misa funeraria;
vosotros vendéis a los parientes el oficio de aniversario;
vosotros vendéis oraciones, misas y comuniones;
vosotros vendéis rosarios, cruces y bendiciones.

Nada es sagrado para vosotros, todo
para vosotros es mercadería;
y no se puede dar un paso en vuestra
iglesia sin pagar para entrar, sin pagar
para sentarse, sin pagar para rezar.
El altar es un banco.[26]

A esta acusación básica de buscar el enriquecimiento convirtiendo la iglesia en un comercio —reproche de amplias resonancias populares— se sumaban nuevos matices que la hacían más detestable. Comparado con el duro y mal remunerado trabajo de obreros y campesinos, el del cura era tan liviano que no merecía tal consideración; es decir, aspiraba a la riqueza sin trabajar para conseguirla. Moralmente, además, era reprochable que hubiera que pagar por la atención espiritual que prestaba el sacerdote. Como patrimonio del alma, la religión no era un bien terrenal con el que fuera digno comerciar. A la denuncia de base cristiana —recordemos el pasaje de Cristo expulsando a los mercaderes del templo—, se añadían reminiscencias de los tiempos en que se pagaban diezmos y primicias. Por todo ello se pedía al cura que no convirtiera la religión en «patrimonio de su estómago».[27]

Un último matiz a la crítica dirigida contra el clero por su ansia de riqueza salvaba las contradicciones con la realidad cotidiana de un bajo clero en el umbral de la pobreza, rayando casi la miseria. No había que dejarse engañar por su apariencia pobre y mugrienta a juicio de los anticlericales, pues el cura además de gustar de la riqueza y de acumularla en los templos, fingía la pobreza y era un especialista de la mendicidad. La avaricia añadía así toda una carga de desprecio al defecto moral del clero.

---

26 *El Clamor Zaragozano,* 8/3/1906, pp. 1-2, «A los curas».

27 *El Porvenir del Obrero,* 20/9/1902, «Tarifa bautismal». *El Clamor Zaragozano,* 26/9/1901, p. 2, «Una Carta», de María de Huerva (Zaragoza), denunciaba el caso de la mujer de un pastor carente de medios económicos que fue enterrada sin caja, «como un animal», y a la que tampoco se hizo entierro, «pues sabido es que sin dinero no hay lujos católicos».

Según los refranes y dichos cotidianos, ejemplo de la tradición anticlerical popular española, sólo un tema generaba mayor número de críticas al clero que su afición por las riquezas: su debilidad por el sexo. En este sentido, la ideología anticlerical de republicanos, socialistas y anarquistas reflejó fielmente esa tradición, pues se hizo eco de ella en mayor o menor medida.[28]

Aunque a veces se denunciara la abstinencia sexual del clero por ser «horrendo delito de lesa humanidad» al no cumplir con el más sublime de los deberes del hombre, «el de la procreación de la especie», la mayoría de las ocasiones se le achacaba el incumplimiento del voto de castidad. No se le censuraba tanto la infracción de la norma religiosa en contra de lo predicado por él mismo —argumento más propio de sectores católicos con ribetes anticlericales—, cuanto los abusos a que daba lugar la represión de su sexualidad. Dicha represión era a todas luces antinatural para los anticlericales, llevadera tan sólo por un reducidísimo número de santos varones, por lo que la consideraban fuente de excesos sin límite.

A las abundantes referencias de abusos, supuestamente verídicos según la prensa anticlerical, se sumaban una cantidad ingente de coplas, poemas, cuentos y recomendaciones, reflejo de una generalización tal de las críticas sobre la sexualidad del clero que bien podemos calificar de mítica.[29] Todo ello se complementaba con recomendaciones a los padres y, sobre todo, a los maridos previniéndoles contra el cura. Se advertía irónicamente a las madres que llevaban a sus hijas a centros religiosos, pues —se decía— podían estar tranquilas de que las cuidarían con un amor loco por que se hicieran mayores «para enseñarles las prácticas del matrimonio prácticamente». Igualmente se prevenía a los hombres de las consecuencias de cualquier relación espiritual de sus mujeres con el clero, recordando reiteradamente que el marido que dejaba confesar a su mujer perdía toda

---

28 Refranes sobre este tema, en José Álvarez Junco, «El anticlericalismo en el movimiento obrero», en *Octubre 1934*..., p. 296.

29 Entre otros ejemplos las siguientes «Coplas» de Pascual Martín Iriarte: «El beso de la mujer / a un hombre es un gran pecado, / y sin embargo en la Iglesia, / besan al cura... la mano»; «Los curas, por las mujeres, / los frailes, por los dineros, / son capaces de aborrecer a todos los santos del cielo» (en *El Radical* (Zaragoza), 26/3/1933 y 16/10/1933, respectivamente); o un poema comparando el castillo del señor feudal con la iglesia del cura levantada sobre las ruinas de aquél: el barón ya no comete crímenes, «pero el cura sensual diezma a sus anchas / las pobres campesinas!» (en *El Porvenir del Obrero*, 18/3/1915, «El castillo y la iglesia»).

autoridad en su casa. La caricaturización de esta máxima dio lugar a algún que otro cuento cuyo protagonista era un hombre bueno pero débil de carácter, casado con la sobrina del cura y por ende símbolo supremo del marido sin autoridad en su hogar.[30] La difusión de estas ideas no hacía más que confirmar una y otra vez la convicción ampliamente difundida entre los sectores anticlericales de que el voto de castidad, como represión de una facultad natural inherente al hombre, abocaba a la perversión sexual.

La primacía que el catolicismo daba al celibato y a la virginidad sobre el matrimonio y la procreación implicaba una atención preferente, tanto en la predicación como en la enseñanza religiosa, a todos aquellos pecados que pudieran poner en peligro dichas virtudes. Sin embargo, los sectores anticlericales no dejaron de notar la contradicción con la práctica diaria de la religiosidad de la época. En el intento de recristianizar la sociedad, la Iglesia había potenciado desde mediados del XIX una religiosidad de intenso valor simbólico y emocional en la que desempeñaba una función importante la exaltación de formas externas de culto (procesiones, peregrinaciones, medallas, escapularios, plegarias a María, etc.). Las vidas de santos y santas, los devocionarios y los libros de plegarias para las jóvenes incidían en gran medida en lo emocional y sensible del sentimiento religioso. Y eso era visto por muchos anticlericales como auténticas «sugerencias eróticas» y de «mística afrodisíaca». A su juicio, la contradicción iba más lejos en los colegios regentados por clérigos (regulares o seculares). Allí —aducían—, aparte de la lectura de los libros mencionados, la excesiva preocupación de los religiosos por enseñar a niños y niñas a evitar el vicio, «por adornar la virtud de la continencia, de la castidad, de la pureza y de la virginidad», les hacía caer en el extremo opuesto abriendo antes de tiempo la mente de los jóvenes a los misterios del amor. Además, la fijación que tenían los célibes con el sexo, a causa de su lucha diaria contra las tentaciones de la carne, la transmitían a sus pupilos aunque fuera inconscientemente. Con todo ello se podía uno formar un juicio aproximado de la profunda corrupción sexual que difundía la educación clerical entre niños y jóvenes.[31]

---

30 Juan A. Meliá, *Fía en Dios*, Madrid, Imprenta Calleja, 1909. Las palabras entrecomilladas proceden de *República* (Zaragoza), 8/8/1931.

31 Argumentos desarrollados en Emilio Bossi, *L'educazione clericale sessuale*, col. Il Pensiero Anticlericale, Roma, La Rivolta, pp. 5-14, en donde aparecen las comillas del texto. Sobre la nueva religiosidad potenciada por la Iglesia católica desde mediados del XIX escribe Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism. 1789-1914*, Londres, Routledge, 1989.

Por si acaso estas no fueran pruebas suficientes para los anticlericales, la exaltación cientifista de fines del XIX resultó ser el ambiente propicio para la difusión de ideas seudocientíficas que ligaban la imposición de la castidad con la degradación del ser humano y la opresión de los sentidos con la perversión de los mismos, creando afecciones anormales como «el onanismo, la sodomía y el safismo».[32] Las supuestas violaciones y muertes de jóvenes y los escándalos de homosexualidad y pederastia atribuidos al clero constituían para los anticlericales la prueba máxima de la degeneración del clero de puertas hacia afuera, a la par que daban pie para creer en todo tipo de rumores sobre «orgías» y bacanales sexuales de puertas para adentro, especialmente en los conventos. Por tanto, la sexualidad del clero —por defecto y, sobre todo, por exceso— representaba un aspecto más, quizá el más importante, de su conducta antinatural.

La insistencia en este argumento se puede interpretar, pues, como una necesidad de los sectores anticlericales españoles de resaltar la anti-naturalidad del clero. ¿Por qué? Como hemos visto y seguiremos comprobando a lo largo de este capítulo, las críticas morales al clero superaban en muchas ocasiones la censura ética concreta y parecían más bien reproches «abiertamente míticos». En el clero se concentraban un conjunto de acusaciones que lo identificaban con todo lo que simbolizaba oposición al progreso y a la emancipación del hombre, objetivo de los defensores del anticlericalismo teñido de un aura mítico-redentorista. La movilización político-social de la opinión pública en favor de esos valores requería la permanente insistencia en la figura que representaba el papel antagonista del mitologema, en este caso el clero. Por tanto, cuanto más alejada del modelo natural de hombre fuera la imagen que de él se proyectara, más fácil sería identificarlo con el enemigo. De ahí la insistencia en todo lo que resaltara su antinaturalidad en el plano sexual. En este sentido, la utilidad de las acusaciones sobre la sexualidad del clero resultaba doblemente efectiva: a la vez que remarcaba la antinaturalidad del antagonista, fortalecía el carácter movilizador de la ideología anticlerical, ya que esta podía rentabilizar políticamente el gran arraigo de dichas acusaciones en la mentalidad anticlerical del pueblo español.[33]

---

32 Carlos Malato, *Filosofía del anarquismo*, Madrid, Biblioteca Júcar, 1978, p. 40, reproducción de la publicada por la editorial Sempere, de Valencia, en la segunda década del XX.

33 La inserción de las acusaciones sobre la sexualidad del clero y su carácter antinatural en el mitologema populista republicano, así como sus consecuencias en el plano de la movilización política de las masas, en José Álvarez Junco, *El emperador del Paralelo*..., pp. 401-404.

Aparte de esta razón que podríamos calificar de pragmatismo ideológico-político, hay que tener en cuenta otras causas cultural-antropológicas que explicarían la incidencia y la reiteración de dichos argumentos. Las primeras pistas proceden de la sociología y de los contenidos de la ideología anticlerical en este tema, mayoritariamente masculina la primera e irritántemente machistas —incluso en ocasiones misóginos— los segundos. Como dice Álvarez Junco, «la insistencia, e incluso abierta exageración de las hazañas sexuales de los tonsurados revela envidia hacia el gran macho dominador de la colectividad femenina». Este historiador nos introduce en la cuestión al contextualizar la envidia masculina al cura en la sociedad española de comienzos del XX, sociedad caracterizada por el dominio patriarcal y por la discriminación de la mujer. La práctica religiosa y piadosa ofrecía «vías de acceso a las mujeres inexistentes para el varón normal». Entre ellas, la del confesionario resultaba particularmente odiosa porque le permitía hablar a solas con ella de cuestiones íntimas.[34] El clérigo podía influir así no sólo en la vida de la mujer sino también en la de toda la familia, incluso en cuestiones tan privadas como la vida sexual conyugal, punto este que parecía especialmente doloroso para el hombre anticlerical. En sus quejas había evidentemente parte de envidia, no en vano se mostraba convencido de que tales intimidades verbales tenían que llevar aparejadas algún que otro favor sexual. Pero también había mucho de honor herido en lo más preciado de su identidad masculina: su virilidad, elemento cultural típico de la sociedad latina.

Desde una perspectiva cultural-antropológica, Mariano Delgado aporta algunas consideraciones que bien podríamos identificar como causas del honor masculino herido.[35] En esa sociedad patriarcal, el único campo que escapaba a su poder era el hogar, su propio hogar. Por tradición secular este quedaba bajo control de la mujer, que como ser supuestamente inferior debía seguir las indicaciones de un hombre. Sin embargo, parecía que en muchas ocasiones pesaba más la voz y la autoridad del cura —otro hom-

---

34 José Álvarez Junco, *El emperador del Paralelo...*, p. 403. Quejas sobre esta cuestión, en *El Libertario* (Zaragoza), número suelto de 1921, «A las mujeres»; en *El Productor*, 7/3/1903, «Crónica. Confesor y penitencia»; o en Rogelio H. de Ibarreta, *La religión al alcance de todos*, p. 20.

35 Mariano Delgado, *Las palabras de otro hombre. Misoginia y anticlericalismo*, Barcelona, Muchnik Editores, 1993.

bre— que las del marido, especialmente en cuestiones como la educación de los hijos o la vida sexual de la pareja. Eran además temas de atención prioritaria por parte del clero, dada su función de control moral de la sociedad, con respecto a los cuales insistía constantemente en la necesidad de adecuar la práctica cotidiana a los planteamientos éticos católicos, los mismos en los que, no olvidemos, había sido educada la mujer.

Por si esa forma de socavar el orden patriarcal no fuera suficiente, era precisamente la Iglesia, a través del clero, la legitimadora de las prácticas culturales que conducían al mantenimiento de esa distribución de funciones de cada sexo dentro de la comunidad. En el marco de este «matriarcado doméstico», la vida del varón estaba sometida a un proceso cultural de domesticación, que al canalizar su vida hacia el matrimonio y la formación de un hogar no hacía más que convertirlo en un peón de la reproducción del matriarcado doméstico. La Iglesia era el responsable último, dado que, a nivel privado y familiar, el clero legitimaba como divinamente inspirados los valores morales que justificaban ese proceso culturizador y sacralizaba sus ritos de paso. En términos cultural-antropológicos, ese proceso de domesticación del hombre significaba la mutilación del libre ejercicio de su virilidad, canalizándola hacia la procreación dentro del matrimonio.

El clero, por el contrario, escapaba a este proceso de «castración». Si nada había sujetado o controlado su virilidad, su sexualidad corría el peligro de manifestarse libremente en cualquier momento y de ahí las afirmaciones, mezcla de temor y envidia, sobre su hiperactividad sexual. El celibato no era entonces una pena sino una situación de privilegio; no era un voto de renuncia, sino que convertía al que lo hacía en «hombre libre», «públicamente prestigiado como sexualmente activo y peligroso para la estabilidad de las lealtades femeninas».[36] Así lo recordaba Pereira de Carvalho en *La Revista Blanca*:

---

36 Mariano Delgado, *Las palabras de otro hombre...*, p. 132. La cita posterior procede del artículo «Neomalthusianismo», en *La Revista Blanca*, 1/10/1903, p. 221. En *El Clamor Zaragozano*, 22/3/1903, p. 2, «Inconvenientes del celibato», se planteaba que el matrimonio amansaba al hombre y lo hacía más prudente; el articulista recomendaba desconfiar, por tanto, del célibe y creía que si se casara se evitaría la guerra en el hogar por temor a que perturbasen el suyo; consideraba que este problema resultaba más grave en el clero regular que en el secular porque normalmente este tenía un ama que lo consolaba. Por esto, no es de extrañar que alguna vez se alabara incluso al cura que vivía con su ama y sus hijos, como hace ese mismo periódico el 4/8/1904, «Un cura... como hay muchos».

> a los discípulos de Ignacio de Loyola [les bastan] las hermanas de la caridad, a los confesores sus confesadas y porque viven célibes, como los ángeles y el espíritu santo, contentándose todos con la mujer del prójimo. [...]

Detrás de las soluciones propuestas por los anticlericales podían percibirse igualmente actitudes machistas nacidas de la envidia por la influencia que el cura ejercía sobre el sexo femenino, muy elocuentemente expresadas por Sebastián Suñé:

> La fe hace creer en la virginidad inviolable de los curas y si la razón confirmada por los hechos hace celosos a los hombres, ¿hay que quemarlos vivos, eh?[37]

Aunque las críticas morales contra el clero por su desmesurada inclinación por las riquezas y el sexo eran las más reiteradas, la ideología anticlerical no dejó de recalcar otros defectos considerados igualmente ejemplos de su «traición al Evangelio». Su falta de humildad, su intolerancia y su hipocresía eran algunas de las más características y se resaltaban siempre que se cuestionaba la forma como el clero ejercía su función pastoral en la sociedad, o incluso la función misma desde el anticlericalismo más radical. Así, la intransigencia del clero era el caballo de batalla de todos los sectores anticlericales:

> no hay más que pasarse por el templo en días de sagrada perorata: los liberales son unos depravados, los republicanos unos protervos, los socialistas unos poseídos y los libertarios un engendro del abismo; todos forman una falange luciferiana que atrae la maldición divina sobre los pueblos y acaba con la infinita clemencia para cambiarla en severidad infinita. Hasta ahora no han pedido el exterminio de los que huelen a liberales, pero lo harán porque esa gente se crece con la impunidad.[38]

La soberbia y la hipocresía del clero eran más recriminadas, sin embargo, en relación con la actividad social que este desempeñaba. De ahí que aparecieran con mayor regularidad, e incluso más desarrolladas, en la prensa obrera y republicano-populista. A juicio de esta, los tonsurados se

---

37 Sebastián Suñé, *Razón o fe*, Barcelona, 1900, p. 20. Otras fuentes proponían la castración u otras salidas violentas, como en «¿Qué haría usted con la gente de sotana?», *La Traca*, 17/7/1936, o en la Novela Ideal de Federico Urales, *La justicia de una doncella*. En ocasiones se les sugería seguir el camino del amor como en otra Novela Ideal, *La sobrina del cura*, o en artículos periodísticos como en *El Clamor Zaragozano*, 18/2/1900, p. 2, «Que se casen, esos curas».

38 *El Progreso*, 6/4/1905, p. 3, «La cuaresma».

dejaban tributar muy orondos las consideraciones y respetos que su estatus exigía y, cuando creían no recibirlas, las reclamaban.

Más allá de las críticas que merecían la soberbia y la hipocresía del clero en función de la dualidad clérigo/hombre que se superponía en la realidad de todo individuo consagrado al sacerdocio, las diferentes actitudes que mostraba el clero en función de la posición social del interlocutor concentraban las denuncias morales más radicales. Se le recriminaba servilismo con los de arriba y superioridad con los de abajo, y ambas posturas levantaban tales ampollas que constituían el punto de referencia básico para las interpretaciones ideológico-míticas sobre el papel histórico del clero en la sociedad, como veremos posteriormente.

Asimismo, se insistía en las consecuencias que para la religión tenían ciertas actitudes de clero: con su fanatismo e intolerancia —se decía— habían creado una especie de paganismo totalmente alejado del cristianismo predicado por Cristo, donde el ritualismo y los convencionalismos se imponían a la fe como «medio de ejercer hegemonías».[39]

La acusación al clero de utilizar la religión como fuente de poder no era nueva. Todo el mundo era consciente de ello y nadie parecía avergonzarse de acudir al párroco a obtener cartas de recomendación que pudieran favorecer al hijo con una beca en algún colegio religioso o con un buen destino en el servicio militar, o que ayudaran a la hija a entrar al servicio de una familia católica respetable de la capital. En la sociedad del clientelismo, la crítica anticlerical no cuestionaba esas prácticas, pero sí el talante del cura, supuestamente más solícito cuanto mayor fuera la posición social del demandante. Una muestra más a juicio de los anticlericales de la hipocresía del clero, que se traducía en su creciente implicación en las redes clientelares con el consiguiente beneficio en el haber de sus privilegios. La base del poder del clero en este campo residía en su ascendiente moral, por lo que las cartas de recomendación siempre argumentaban la

39 *El Progreso*, 14/8/1905, p. 2, ed. vesp., «Pey Ordeix»; *El Clamor Zaragozano*, 24/6/1900, p. 1, «Del clero»; *El Productor*, 5/9/1903, «Nadie ridiculiza tanto a las religiones como sus propios ministros». En medios anarquistas esto se resaltaba al máximo en Sebastián Suñé, *Razón o fe*, p. 17, al recordar que no combatía al clero por odio a las enseñanzas de Cristo, sino por amor a la verdad y a la justicia que encerraban, y por odio a toda la farsa y explotación que se había creado en su nombre.

necesidad de conceder el favor solicitado como recompensa o premio a las cualidades cristianas del recomendado. Cuando se ponían en marcha estos resortes clientelares del clero sin que mediaran las supuestas bondades del favorecido, la crítica anticlerical disparaba inmisericorde, sobre todo si este había contravenido toda regla moral, como era el caso de los curas conocidos por sus hazañas. Convencida de que muchas de ellas quedaban «ocultas gracias a la influencia del dinero y a la benevolencia de los gobiernos y autoridades», la prensa anticlerical exprimía los sucesos en que hubiera clérigos presuntamente involucrados —escándalos públicos, embriaguez, pederastia, asesinatos, etc.— para acabar reconociendo que los tonsurados habían devenido inviolables ante la ley.

> Clérigos y frailes se encuentran como pez en el agua; júzganse, con razón sobrada, los amos del cotarro, y tiro y puñalada limpia, que los amigos se cuidarán de lo demás.[40]

Las valoraciones posteriores que sugerían casos similares dependían del medio social en que se planteaban. En los círculos obreros se remarcaba la irritante inmoralidad del contraste entre el trato de favor que recibían sacerdotes criminales en el país del privilegio y la represión sufrida por los honrados obreros que tenían el valor de demandar el ejercicio de sus derechos como ciudadanos. En el terreno religioso, se llegaba incluso a renegar de la religión aduciendo la perversa condición de los mal llamados ministros de Dios.[41]

En medios republicanos, sin embargo, estos casos servían especialmente para llamar la atención sobre la existencia de una trama clerical que protegía al criminal y le ayudaba a huir, con lo que se evitaba su comparecencia ante la autoridad judicial. La denuncia moral sobre el nepotismo y el trato de favor quedaba relegada a un segundo plano en favor de la lectura política. Lo importante era demostrar que cada uno de esos casos en que un clérigo escapaba a la ley representaba un atentado a la soberanía de

---

40 *El Clamor Zaragozano*, 1/9/1904, p. 3, «Matonismo eclesiástico». Las palabras entrecomilladas en el texto proceden de *El Porvenir del Obrero*, 7/9/1906, «La moral de los curas».

41 *El Progreso*, 30/7/1904, p. 3, «Religión o farsa», escrito de una comisión de obreros de la antigua Azucarera de Aragón a raíz de un asesinato ocurrido en Pastriz (Zaragoza) y atribuido al cura del pueblo.

la nación. Como la Iglesia no quería que se conocieran sus crímenes —se decía—, arrancaba al brazo civil el conocimiento de las causas formadas contra sus ministros, saltando por encima de una ley votada por el parlamento y sancionada por el rey. Era la prueba de que poco a poco lo iba invadiendo todo, usurpando soberanía al poder legislativo, invadiendo facultades de los tribunales de justicia, estrechando el círculo en torno al poder ejecutivo y estableciendo un estado en que los obispos y la Iglesia serían los legisladores, los jueces y el gobierno de la nación.[42]

La crítica al clero secular por su labor pastoral fuera del templo

Aparte de las críticas morales que por su traición al Evangelio recibía el clero desde planteamientos éticos básicamente cristianos, herederos en muchas ocasiones de acusaciones nacidas dentro de la propia Iglesia católica, el anticlericalismo contemporáneo recogió denuncias contra el clero secular surgidas en respuesta a las nuevas funciones que este realizaba en la sociedad española desde finales del XIX. Ocurrió, por tanto, como en el caso de las órdenes religiosas, que a las críticas tradicionales se añadieron nuevos matices e ideas más acordes con las prácticas que el clero desarrolló con objeto de adaptar su labor pastoral a la sociedad de su tiempo.

Frente a lo que consideraba pruebas evidentes de la descristianización creciente de la sociedad, la Iglesia planeó la necesidad de recuperar los sectores alejados de ella. Recristianizarlos implicaba la exigencia de salir de los templos e ir hacia ellos. Aunque esto no se planteó de forma decidida en las esferas eclesiásticas oficiales hasta los años veinte con la reorganización de Acción Católica, algunos sectores de la Iglesia venían defendiendo esa táctica, más o menos tímidamente, desde finales del XIX. La actuación fuera del templo se encaminó primero y principalmente a la recristianización de las clases dirigentes, especialmente de la burguesía, e intentó posteriormente acercarse a los desposeídos proponiendo una serie de soluciones a la llamada «cuestión social» en la línea de la *Rerum Novarum*.[43]

---

42 *El Clamor Zaragozano*, 5/10/1902, p. 2, «Atentado a la soberanía».

43 Feliciano Montero, «Catolicismo social en España. Una revisión historiográfica», *Historia Social*, n.º 2, otoño 1988, pp. 157-164; José M. Cuenca Toribio, *Sindicatos y partidos católicos españoles: ¿Fracaso o frustación? 1870-1970*, Madrid, Unión Editorial, 2000. Sobre Aragón, José Estarán Molinero, *Catolicismo social en Aragón (1878-1901)*, Zaragoza, Fundación Teresa de Jesús, 2001.

En este sentido la crítica anticlerical atacó la labor pastoral del clero en tres frentes, incidiendo siempre desde presupuestos éticos en el contraste entre el espíritu que la dirigía y el ideal de tolerancia predicado en el Evangelio. Fue en la arena política donde se concentraron una parte de esos ataques al clero, especialmente en periodos previos a las elecciones municipales, provinciales y nacionales. La prensa, sobre todo la republicana de comienzos de siglo, se hartó de dar referencias de pueblos donde el cura no se limitaba al ejercicio de su ministerio, según los articulistas, sino que atropellaba desde el púlpito a los republicanos llamándolos «impíos», «sin Dios ni religión», «hombres sin conciencia», «enemigos de la religión» «capaces de todos los crímenes»; o declarando sus ideales ilegales, perjudiciales y peligrosos para la paz pública y el derecho de propiedad.[44]

Se acusaba por ello al clero de intervenir en política convirtiéndose en agente del caciquismo para defender el orden de los privilegiados en lugar de socorrer a los desvalidos. Se le achacaba igualmente la pérdida de la neutralidad al manifestarse en contra de unos mientras apoyaba a otros, por ejemplo, con su presencia en los actos de inauguración de círculos tradicionalistas locales. En vez de traer la paz a los espíritus —se decía—, no hacía más que sembrar la discordia y enardecer los ánimos, exaltando las pasiones políticas de unos contra otros.

Los comentarios de la prensa republicana de comienzos de siglo sobre esta conducta del clero eran ambivalentes. Si en unas ocasiones se les tildaba de «aprovechados» por comer del presupuestos liberal, mitinear con los carlistas e ir detrás de los candidatos dinásticos en busca de prebendas, en otras se les amenazaba veladamente:

> Si al párroco por su carácter sacerdotal se le considera y respeta, tocante a su persona es tan poco simpático a sus feligreses, que no sería extraño que andando el tiempo, que los que oyeron su consejo de expulsar a los impíos [republicanos] a pedradas, lo sigan con él.[45]

---

44 *El Progreso*, 2/8/1905, p. 1, ed. matut.; 25/3/1904, p. 3, «Huesca. Un sermón de cuaresma»; 30/3/1904, p. 3, «Desde Murillo de Gállego»; *El Clamor Zaragozano*, 30/8/1903, p. 3, «Comunicado». Anarquistas y socialistas también fueron objeto de estos ataques, según *El Productor*, 18/4/1903, «Ignorancia e hipocresía».

45 *El Progreso*, 30/3/1904, p. 3, «Desde Murillo de Gállego»; lo de «aprovechados», el 29/7/1905, p. 1, «El clerecito bilbilitano».

La llegada de la República marcó un giro fundamental. Ya no se iban a tolerar manifestaciones en clave política en el púlpito y cualquier prédica que se pudiera interpretar en ese sentido levantaba una oleada de críticas en torno a una idea central: el clero representaba una seria amenaza para la República. A este respecto, Carlos Malato afirmaba pocos días después de los sucesos de mayo de 1931:

> El mayor peligro, que, desde ahora, parece amenazar a la segunda república española es una almibarada infiltración del clero, que finge aliarse con ella para asesinarla con arreglo a sus tradiciones.

Esta convicción no era exclusivamente anarquista. Lerroux manifestó un temor parecido en un mitin en Soria al afirmar que no podía consentirse «que los ministros de la Iglesia se conviertan en ministros de la nación contra el régimen y la libertad».[46] De una u otra forma, la conspiración del clero contra la República fue un tema recurrente en los medios anticlericales a lo largo de los años treinta.

Las campañas electorales concentraron las acusaciones sobre la participación del clero en la política, igual que había ocurrido en la primera década del siglo. Las críticas en torno a las prácticas de captación del voto por parte del clero en favor de la derecha constituyeron la guinda ejemplificadora del discurso anticlerical en el terreno político. Aparte de las denuncias por recurrir a la caridad con los obreros en vísperas de elecciones o por discriminar posteriormente de ella a los que no hubieran votado a las derechas, la participación de la mujer en las elecciones concentró la máxima atención de los anticlericales por la gran influencia que, a su juicio, ejercía al clero sobre las conciencias de las mujeres.

El arraigo de estas ideas sobre el papel político del clero secular se reflejó de forma contundente cada vez que se exponían las consecuencias que de ellas se podían derivar:

---

46 *El Noticiero*, 11/8/1931, p. 5, «Mitin republicano en Soria». La cita anterior procede de *La Revista Blanca*, 15/5/1931, «La República española y el clero». Algunos de los acontecimientos que más críticas levantaron en la prensa anticlerical fueron los relacionados con el cardenal Segura, el obispo de Vitoria, las apariciones de la Virgen en Ezquioga, la supuesta conspiración clerical en el País Vasco durante los primeros meses de la República, etc.

> Los que ponen a Dios al servicio de un partido y utilizan los sacerdotes para ganar votos, que no se alarmen cuando el pueblo trate a los templos como centros políticos y a los sacerdotes como agentes electorales.[47]

La advertencia no constituía ninguna novedad. Remitía a otras de comienzos del siglo XX, quizá más etéreas pero igualmente significativas. En ellas se había apelado, desde presupuestos insurreccionalistas heredados del republicanismo tradicional, a la imposición de las ideas revolucionarias por la violencia si la voluntad popular no podía manifestarse libremente en las urnas, en vista de la nula aplicación del código penal a los sacerdotes que cometían delito de coacción electoral.[48] Y siguió igualmente viva en los turbulentos años de la posguerra mundial, en los que la convicción de la participación del clero en la lucha político-social sirvió para explicar, por ejemplo, el asesinato del cardenal Soldevila en Zaragoza. A este respecto *Cultura y Acción* hablaba del prelado como hombre político y aludía a las derivaciones peligrosas que a su entender le había acarreado la actuación política:

> La causa de su muerte es el desbordamiento de las pasiones que en distintos sectores se siente cada día con más intensidad y del cual no se pueden librar cuantos intervienen como actores.[49]

La persistencia de las acusaciones sobre la función política del clero en defensa de planteamientos monárquicos y/o tradicionalistas no debe llevarnos a olvidar que la ideología anticlerical también dio cabida a argumentos que cuestionaban las simpatías predominantemente monárquicas del clero. Desde los artículos de «Fray Gerundio» en los que rebatía la orientación monárquica del clero rural —dado el desprecio y la penuria

---

47 *El Radical* (Zaragoza), 13/11/1933, suelto.

48 *El Progreso*, 7/3/1907, p. 1, «Maura, los obispos y la ley electoral», recordaba sentencias del año 1889 y 1890 que habían condenado a sacerdotes por decir en el púlpito que era pecado votar a los liberales y reproducía el artículo 91, párrafo 1.º, sobre las circunstancias en que las autoridades eclesiásticas podían cometer delito de coacción electoral. En los medios anarquistas la identificación entre el cura y el político existía ya a comienzos de siglo: ambos perseguían iguales fines, vivir a costa del trabajo y la miseria del obrero; ambos hacían lo mismo, aunque con diferentes medios: el papel del cura era acabar con el espíritu de rebelión del pueblo predicando la sumisión al orden establecido; véase *El Productor*, 12/9/1903, «Curas y políticos»; o Antonia Maymón, *Humanidad libre*, Zaragoza, Biblioteca de «Juventud Libertaria», 1908, pp. 11-12.

49 *Cultura y Acción*, 9/6/1923, «Salpicaduras. El cardenal Soldevila, muere asesinado».

que la Restauración le había traído—, a las manifestaciones de respeto que merecía a comienzos de la República basadas en su condición de proletariado sufrido de la Iglesia, se percibe la continuidad de una idea anticlerical que la exacerbación de la lucha política de los años treinta dejó reducida a mera referencia testimonial en los discursos que pretendían comunicar la bondad del proyecto anticlerical.[50]

El papel del clero secular en el terreno socio-económico constituyó el segundo frente del ataque anticlerical contra la labor pastoral del clero fuera del templo. Se combatió su función al frente del catolicismo social destacando con reiteración sus supuestos abusos en contraste con el espíritu del Evangelio. La falta de equidad parecía el defecto más denigrado en este sentido. Solía denunciarse que las ayudas económicas (dinero, semillas, etc.) no se entregaban en función de las necesidades sino de las creencias religiosas, de forma que sólo «las familias mejor relacionadas con la Divinidad» las recibían.

La caridad bien entendida y repartida de forma equitativa parecía, pues, el ideal de conducta que el sacerdote debía desarrollar para mejorar la suerte de aquellos sectores inmersos en la llamada «cuestión social». De hecho, la crítica anticlerical de la prensa republicana en este tema escasamente sobrepasó dicho objetivo. Fue la prensa obrera, y en algún caso la republicana más cercana a postulados obreristas, la que recogió nuevos argumentos cuya referencia básica era la justicia, no la caridad por muy bien entendida que fuera: en la medida en que la práctica del clero no respondiera a la justicia se contrariaba una vez más los valores evangélicos. Desde esta perspectiva se denunció el cinismo del clero cuando se escandalizaba de las demandas obreras en favor de mayores salarios, mientras él —se decía— trabajaba sólo media hora y con la ayuda de un vaso de vino añejo; o cuando argumentaba contra la reducción de la jornada laboral diciendo que el obrero sufriría más carestía y tendría mas tiempo para el ocio y, por tanto, para el vicio.[51]

---

50 Un ejemplo de los artículos de Fray Gerundio, en *El Clamor Zaragozano*, 8/5/1904, p. 1, «¿Es el clero monárquico?».

51 *República* (Zaragoza), 29/8/1931, «Mis comentarios. El Estatuto y la Iglesia»; *Vida Nueva*, 6/12/1931, «Cinismo clerical»; *El Porvenir del Obrero*, 20/7/1912, «Frugalidad eclesiástica para los trabajadores».

La injusticia resultaba palmaria, según los anticlericales, cuando el clero adquiría la categoría de patrón: en ese momento se comportaba como cualquier otro, e incluso llegaba a incumplir la legislación laboral abusando de la duración de la jornada, no abonando las horas extraordinarias o no despidiendo con el tiempo reglamentario. La crítica en estos casos perseguía objetivos muy concretos. Por un lado, servía para poner de manifiesto el contraste radical de semejantes comportamientos con las propuestas del catolicismo social que el mismo clero predicaba como solución a la «cuestión social»; por otro, se trataba de demostrar que los sindicatos obreros eran los únicos verdaderamente interesados en defender los derechos del proletariado. En definitiva, estaba en juego la lucha por la clientela en el ámbito sindical.[52] No debemos olvidar que la doctrina social de la Iglesia encomendaba al sacerdote el fomento y la dirección espiritual de asociaciones laicas católico-sociales en cada localidad. Se asignaba así al cura la misión de trabajar en favor de la constitución de sindicatos obreros católicos, planteados desde el punto de vista ideológico más como una medida de choque para contrarrestar el avance del sindicalismo socialista y anarquista que como medio para mejorar la situación del proletariado defendiendo sus intereses. No era de extrañar, pues, que tanto su actuación como su orientación ofrecieran nuevos argumentos al anticlericalismo obrero.

Aunque los reproches generales al respecto se dirigieron contra la Iglesia en su conjunto por favorecer la sumisión y la aceptación del orden capitalista, el clero recibió las críticas concretas que provocaban sus actividades fuera del campo estrictamente religioso. Es de suponer que en aquellos lugares donde el sindicalismo católico tuviera más éxito el anticlericalismo se convirtiera en un argumento importante de la lucha por la clientela en manos de las organizaciones de clase obreras y campesinas existentes; donde el catolicismo social no pasó de ser un mero discurso interclasista aglutinador de los sectores conservadores de la comunidad, el anticlericalismo pudo quedarse en una crítica a la actitud más militante del clero fuera de sus competencias religiosas.

---

52 José Álvarez Junco habla de la «competición por la clientela» como una de las claves generales del radicalismo del anticlericalismo anarquista en *La ideología política del anarquismo*..., p. 214. El recurso al anticlericalismo en la lucha por la clientela se aprecia igualmente en la estrategia sindical socialista, como refleja el artículo de *Vida Nueva*, 18/4/1931, «Los agustinos recoletos y los obreros de Tauste»: después de reseñar los abusos de dichos clérigos como patrones, acaba haciendo un llamamiento a los obreros para que se afilien a la UGT como único modo de defender sus derechos.

Como en el ejercicio de esta misión el clero solía decantarse por la defensa de las estructuras heredadas, no tardó en convertirse en un filón de nuevos argumentos que redundaron en las viejas acusaciones sobre el carácter explotador de los clérigos y sus connivencias con el burgués y con el capitalista. Estas ideas nacidas en el último tercio del siglo XIX, fueron generalizándose a medida que las propuestas más avanzadas del sindicalismo católico iban fracasando ante la oposición de los sectores más tradicionales dominantes en la Iglesia española. De modo que en el siglo XX fue cada vez menos necesario criticar las soluciones concretas propuestas por el adversario católico en la lucha sindical y más útil descalificar globalmente su labor como exclusivamente beneficiosa para el capitalista.[53]

En conjunto, este discurso contra el catolicismo social sólo formó parte del mensaje anticlerical del movimiento obrero, dado que la crítica anticlerical de raíz liberal-republicana no se hizo eco de los reproches sobre las connivencias del clero con el orden capitalista.

No era, sin embargo, el único medio al que según la prensa anticlerical obrera recurría el clero para explotar al pueblo. A juicio de esta, su principal arma consistía en la práctica del oscurantismo para mantener al pueblo en la ignorancia, lo que nos lleva al tercer frente del combate anticlerical contra la labor pastoral del clero fuera del templo: el socio-ideológico.

La salida del sacerdote a la sociedad con objeto de recristianizarla supuso un reforzamiento de su tradicional misión como salvaguarda de la moral social católica. En ese papel adoptó una actitud beligerante y excluyente en la defensa del orden ideológico-moral tradicional frente al avance de alternativas progresistas que cuestionaban el monopolio del clero como único legitimador de las actitudes ideológicas y morales de la sociedad.

Aunque los sectores anticlericales censuraron los abusos que, en su opinión, cometían los clérigos amparándose en la autoridad moral que tenían sobre el pueblo, la mayoría de las críticas se dirigieron contra el deseo clerical de dominar las conciencias de los individuos. El confesionario, símbolo por antonomasia de esa aspiración, continuó siendo objeto

---

53 Juan Montseny, *La religión y la cuestión social*, Montevideo, Agrupación «Tiempos Nuevos», 1912; o Sebastián Faure, *Los crímenes de Dios*, Barcelona, Biblioteca «Juventud Libertaria», n.º 8, 1903, pp. 1-14.

preferido de las diatribas anticlericales, en cuanto representaba tanto el control del sacerdote sobre el pasado del ciudadano, como la influencia sobre su vida futura. En una religión que resaltaba el sentido de culpa y de pecado, el temor al infierno o al purgatorio confería al clero un gran poder. Aprovechándose de él —se decía—, podía pretender favores como la satisfacción de sus apetitos sexuales reprimidos o la donación de una importante fortuna a la Iglesia a cambio de un seguro de vida eterna.[54]

Cualquier acto que cuestionara el monopolio de las formas y contenidos católicos en la dirección de la vida social servía para reproducir las críticas sobre la falta de libertad de conciencia y sobre la intolerancia del clero. A juicio de los anticlericales, este era incapaz de defender la religión sin atacar burdamente a los que no aceptaban sus ritos caducos y carecía de toda educación, cultura y espíritu cristianos para combatir lo que considerara un error sin zaherir a los que en él incurrían. Con ideas como estas se censuraban las condenas que lanzaba el clero tanto contra las ceremonias que escapaban a su control —inscripciones, bodas y entierros civiles—, como contra los medios de difusión de ideas progresistas y revolucionarias: la literatura, el teatro y, sobre todo, la prensa y la escuela laicas.[55]

Aunque para todos los sectores anticlericales tales actitudes representaban la intolerancia del clero y su oposición a la libertad de conciencia, no todos valoraban por igual un último reproche: la oposición que demostraba a la mejora del nivel cultural y educativo del pueblo. Mientras el anticlericalismo progresista y republicano incidía en la necesidad de garantizar las libertades de enseñanza y de expresión que permitieran difundir la cultura con objeto de liberar al pueblo de la superstición y del oscurantismo del clero, el anticlericalismo obrerista introducía un matiz clasista al afirmar que la ignorancia fomentada por el clero aseguraba la pervivencia

---

54 *República* (Zaragoza), 30/11/1931, «Mitin de Izquierda Republicana Anticlerical», *El Clamor Zaragozano*, 5/6/1902, p. 3, «Sonetos», sobre la confesión y el 1/11/1903, p. 3, «La devoción».

55 *La Revista Blanca*, 1/11/1930, «Pío Baroja y el obispo»; 18/1/1935, «José Rizal», *El Clamor Zaragozano*, 4/4/1901, p. 3, y 6/4/1902, p. 3, menciona algunas críticas en las homilías de las misas contra le representación de *Electra* en Zaragoza y Sariñena, respectivamente; 4/8/1901, p. 2, «Comunicado» sobre el cura de Quinto, que exigía la suspensión del drama *Juan José* de Dicenta so pena de excomulgar al alcalde y a los asistentes; *El Progreso*, 19/8/1905, p. 1, ed. vesp. , sobre la reacción del cura de Fuendejalón (Zaragoza) tras la celebración de una boda civil en el pueblo.

de la explotación capitalista. Predicando la supremacía de la fe sobre la razón, la superstición y el temor como base de la moral —decía—, inculcaba la sumisión y la obediencia en el pueblo, razón por la cual le apoyaban quienes veían en la «capacidad intelectual de las masas un peligro para sus aficiones burguesas».[56]

La necesidad de potenciar la cultura, la ciencia y la educación frente al oscurantismo del clero llevaba, pues, en la ideología anticlerical a dos salidas diferentes. Frente a la emancipación intelectual del individuo en un orden burgués que garantizara el respeto a las libertades y la supremacía de lo civil sobre lo religioso, el anticlericalismo obrerista, sobre todo el anarquista, perseguía la liberación intelectual y moral del pueblo como condición ineludible de su emancipación social. Si el clérigo representaba una moral hipócrita que no liberaba al hombre, si el clérigo era un mero peón de la Iglesia y de la religión en su misión de mantener la explotación y la ignorancia del pueblo, la conclusión parecía lógica: mejor prescindir de ellos pues la verdadera emancipación moral del pueblo no los necesitaba.

2.2. La crítica a la Iglesia

Las críticas a la Iglesia como institución reproducían en gran medida las que hemos visto dirigidas contra el clero en particular y resaltaban la distancia moral entre la doctrina y la práctica. Su hipocresía resultaba proverbial para todos los sectores anticlericales y nada mejor la simbolizaba que el contraste entre la pobreza de Cristo y la riqueza y el boato eclesiásticos.

No menos criticable era la manera como amasaba su fortuna —aducían los anticlericales—, pues por norma general dejaba las razones dogmáticas en un plano secundario mientras aceptaba sin escrúpulos el dinero de todos, herejes y beatos. La Iglesia se había convertido en un gigan-

---

56 *Cultura y Acción*, 27/1/1923, «El fanatismo religioso», de donde procede la cita. *La Revista Blanca*, 15/4/1900, «Lo porvenir»; el 1/5/1901, «La necrópolis»; y el 23/11/1934, «Más sobre el concepto de autoridad a través de los siglos; sus enseñanzas, y medios de contrarrestar la actividad autoritaria». *Tierra y Libertad* (Barcelona), 10/8/1910, «La mentira religiosa». *Tierra y Libertad* (Barcelona), 10/8/1910, «La mentira religiosa». *La religión y sus explotadores*, Buenos Aires, Asociación «Ideas», 1930, pp. 3-11. César Arconada ejemplificaba cómo el clero mantenía al pueblo en la ignorancia a través de la superstición en el relato «Dios y la beata», en *Tres farsas para títeres*, pp. 38-79.

tesco negocio a base de explotar la religión y de no reconocer otro Dios que el propio interés, según los anticlericales.[57] La acumulación de riquezas le había permitido ingresar en el club de los privilegiados y convertirse en colaboradora de ricos y poderosos. Lo peor, sin embargo, eran las consecuencias que de ahí se derivaban en el comportamiento de la Iglesia. Su falta de desprendimiento con los pobres o la caridad mezquina, a cambio de plegarias y oraciones, el orgullo y la soberbia parecían sus señas de identidad.

Y nadie las encarnaba con más acierto, a juicio de los anticlericales, que el alto clero en su calidad de autoridad eclesiástica. Así, papas, obispos y arzobispos se convirtieron en el punto de mira de las críticas anticlericales contra la Iglesia. En el caso de Aragón, Juan Soldevila, arzobispo de Zaragoza de 1902 a 1923, acaparó la mayoría de ellas desde el momento de su entrada oficial en la diócesis. Aparte de los recelos políticos que suscitaba, se le acusaba de avaricia, soberbia o despotismo con el bajo clero de la provincia, y se le recriminaba el fasto y el carácter teatral que imprimía al culto —en contra de las recomendaciones papales, se añadía.[58]

Además de no cumplir sus promesas de amor, se recriminaba a la Iglesia que sólo se preocupara de representar ceremonias, que Dios no valoraba en absoluto. Aunque aparentemente estas no producían ningún daño sobre los fieles que las practicaban, eran el medio principal que poseía para influir y dominar la vida de sus adeptos. Este argumento, heredado de la tradicional dicotomía ilustrada entre la religión intimista verdadera y la meramente cultual, llevaba a los anticlericales más radicales a reclamar la moralidad interna del hombre frente a todo lo que estuviera basado en la fe religiosa.

---

57 *El Clamor Zaragozano*, 29/6/1900, p. 1, «La Iglesia»; 22/3/1906, p. 3, «Cuaresmal»; *El Progreso*, 30/7/1904, p. 3, «Religión o farsa»; 24/7/1904, p. 1, «Un ingenuo»; *Vida Nueva*, 19/8/1933, «Carta a un obispo belicoso». Algunos de los «productos» eclesiásticos más denostados por considerarlos un medio de explotación de la religión por parte de la Iglesia eran las bulas o los símbolos de la «industria milagrera» como Lourdes: *El Clamor Zaragozano*, 22/3/1906, p. 2, «La bula»; *El Progreso*, 9/2/1907, «La estupidez de los impíos»; *La Revista Blanca*, 27/12/1935, «Lourdes, o la majadería triunfante».

58 *El Clamor Zaragozano*, 20/3/1902, p. 3, «El nuevo arzobispo»; *El Progreso*, 15/1/1904, p. 2, «Botones de muestra»; 17/1/1904, p. 1, «¿Qué pasa en el palacio arzobispal?»; 19/4/1904, p. 1, «Soldevila en ridículo»; 1/9/1904, p. 2, «Calumnia, no; justicia»; 31/12/1904, p. 1, «La odisea de un tonsurado. Historia que parece un cuento»; 18/3/1905, p. 1, «Desde Valpalmas. Desahogos episcopales».

Esta demanda se producía en un contexto en que la Iglesia había multiplicado el número de ceremonias y ritos pietistas para intentar mantener a la población en su seno.

Aunque los republicanos criticaron sólo la pompa y el boato de los ritos católicos o la aparición de nuevas ceremonias cultuales, sobre todo las ligadas a la adoración del Corazón de Jesús por su origen jesuítico —por lo que tenían de ostentación contraria a la religiosidad íntima verdadera—, anticlericales más radicales como el anarquista Carlos Malato alzaron la voz contra el auge general de lo religioso con objeto de dominar a las masas.[59] La condena, a veces excomunión, de periódicos, redactores y lectores de la prensa liberal y republicana, sobre todo a comienzos de siglo, sacó a la luz una y otra vez los mismos argumentos acerca de la feroz intolerancia de la Iglesia y sus implicaciones sobre el oscurantismo y la ignorancia de las gentes.

A partir de ahí se llegaba a criticar la inadecuación de la Iglesia al siglo. El papa de turno —se decía—, atado al *Syllabus* y a la tradición inquisitorial de la Iglesia, no podía desdecirse y debía seguir condenando la sociedad moderna con todos sus progresos, ideas y descubrimientos.[60]

Sin embargo, estas críticas a la intolerancia y al inmovilismo de la Iglesia contrastaban con otras que le reprochaban su constante adaptación a los tiempos olvidando la utopía predicada por Cristo. Los republicanos lo interpretaban como una necesidad de la Iglesia impulsada por su instinto de supervivencia; por el contrario, desde una perspectiva más radical lo consideraban como un claro ejemplo del maquiavelismo inmoral de la Iglesia que se servía de la ambigüedad de las escrituras para exponerlas según su conveniencia, y justificar así la adecuación a las distintas situaciones políticas que se habían sucedido a lo largo de la historia. Pero, en ambos casos, se saldaba la contradicción con la misma conclusión: tanto si había evolucionada como si no, la Iglesia se había distanciado enormemente de la doctrina que Cristo le había encomendado predicar y sólo pre-

---

59 Carlos Malato, *Revolución cristiana y revolución social*, Barcelona, Atlante, p. 196.

60 *El Progreso*, 11/1/1917, p. 1, «La razón del anticlericalismo según un católico»; Eliseo Reclús, *La anarquía y la Iglesia*, p. 14; *Nuevo Aragón* (Caspe, Zaragoza), 14/5/1937, «El pensamiento en armas. Voz del espíritu santo».

tendía mantener e incrementar su poder, aun a costa de arrinconar cada vez más las enseñanzas del Maestro.

Ante esta situación la opinión anticlerical proponía fundamentalmente dos salidas: una defendida por los sectores moderados, no necesariamente católicos, que abogaban por una reforma profunda de la Iglesia que le permitiera recuperar el espíritu del cristianismo primitivo; la segunda, la más radical, proponía la búsqueda de nuevas orientaciones por el camino de la razón que posibilitaran la regeneración y dignificación de la sociedad, una vez confirmado el fracaso de la Iglesia en lograr la adecuación de la vida y las costumbres de los pueblos al ideal moral predicado por Cristo.[61]

Hasta aquí hemos analizado las críticas a la Iglesia derivadas de la distancia que según los anticlericales existía entre las doctrinas de Cristo y la práctica cotidiana de la institución eclesiástica. Existían, sin embargo, otros reproches que, aunque presentados formalmente dentro de ese planteamiento ético general, hacían referencia al papel que la ideología anticlerical atribuía a la Iglesia dentro del orden socio-político existente. A diferencia de las acusaciones anteriores, en general ampliamente compartidas por todos los sectores anticlericales, este punto suscitaba una de las diferencias más claras entre el anticlericalismo de signo republicano-progresista y el obrerista.

El primero criticó constantemente la injerencia política de la Iglesia. Esta acusación se repetía en aquellos sectores que propugnaban la separación Iglesia-Estado y el sometimiento del poder eclesiástico al civil como base de la configuración legal del Estado y de la sociedad. Consideraban que el proceso de desarrollo y consolidación del Estado era incompatible con el mantenimiento de la alianza entre el trono y el altar. Gracias a ella —aseguraban—, la Iglesia había extendido sus redes en el terreno temporal hasta conseguir que el Estado se convirtiera en su espada protectora y adecuara las leyes a los postulados eclesiásticos. La expansión del Estado,

61 La primera, en *El Clamor Zaragozano*, 29/3/1900, p. 1, «Los clericales»; la segunda, en *Cultura y Acción*, 5/5/1923, «Moralidad antigua. Así se escribe la historia», o en *República* (Zaragoza), 8/8/1931, «¡Rebeldes! ¡Rebeldes!», reproducción del famoso artículo de Lerroux de 1906.

sin embargo, no sólo exigía asumir nuevas competencias cuestionando la autonomía eclesiástica en ellas —sobre todo, en el terreno educativo—, sino que implicaba adecuar la labor legisladora del Estado a los principios de la libertad, de la razón y del progreso.[62]

La resistencia eclesiástica a avanzar en esta dirección se saldó en la ideología anticlerical de signo liberal-progresista y republicano con la diferenciación teórica entre clericalismo y catolicismo. Básicamente se entendía el primero como el afán de dominación y de control que mostraba la Iglesia en todos los órdenes temporales, en especial en el político y en el social. Las causas de esa actitud parecían claras para los anticlericales: incapaz de atraer a grandes masas como en el pasado, sobre todo entre el proletariado, había perdido la fe en sí misma y sólo le quedaba defender sus últimos reductos de poder con la esperanza de prolongar su dominio en lo humano. En este juego de fuerzas, a España le había correspondido la peor parte pues, dadas las posiciones de privilegio que detentaba en nuestro país, cuanto más terreno perdía en otras naciones más se aferraba al poder que todavía conservaba aquí.

> En España la ingerencia de la Iglesia en la política es, [...] ardientísima, una acción activa, enérgica, absorbente, avasalladora. Y esta caldeada ingerencia, que al fin causaría a la Iglesia tanto daño como causa a la política —porque la Iglesia sólo es fuerte encastillada en su reinado espiritual— da a nuestro clericalismo un sello de tiranía, de dureza, que acaso no tenga en ningún otro país.
>
> El clericalismo español no defiende, en realidad, la imposición absoluta de la fe religiosa, sino una permanente supremacía política, la vinculación en sus manos de todos los resortes de la influencia social.

Aun reconociendo la fuerza del catolicismo en España, la Iglesia debía darse cuenta del sinsentido de su postura, pues a la vez que se quejaba de la pérdida de fieles y de la impiedad reinante, se erigía en representante de todo el pueblo español para justificar sus exigencias de privilegio y sus demandas sobre el Estado, tendentes a convertirlo en su tutor y apoderado general.[63]

---

62 *El Progreso*, 16/9/1903, p. 1, «Ser o no ser». Para los anticlericales, el colmo de la resistencia clerical se manifestaba cada vez que la Iglesia se quejaba de sentirse perseguida, lo que llevaba a algunos a ironizar al respecto: «La Iglesia no es libre. Y ¡ay de la libertad de todos, si algún día llegase a serlo», exclamaba Alfredo Calderón en *El Progreso*, 8/11/1903, pp. 2-3, «La libertad de la Iglesia».

63 *El Progreso*, 18/9/1906, p. 1, «La fiera». El párrafo citado procede del 7/12/1906, p. 1, «Semblanzas del clericalismo».

Acabar con la injerencia política de la Iglesia —se proponía— requería imponer la laicización en la organización del Estado, igual que en Francia. En la prensa anticlerical aparecían cantidad de artículos mezcla de alabanza y de envidia por la marcha de este país hacia la separación de la Iglesia y el Estado. La comparación entre Francia y España fue un tópico de la ideología anticlerical tanto para criticar la condescendencia y debilidad del gobierno español frente a la Santa Sede, como para resaltar la diferente actitud de esta ante cada Estado: débil y tolerante con Francia, intolerante y arrogante con España.[64]

El tema de España como feudo de Roma fue muy recurrente en la ideología anticlerical de nuestro país y uno de los que más reflejó la influencia del anticlericalismo francés en nuestros ambientes progresistas, tanto en sus derivaciones nacionalistas de defensa de la patria como en los ataques a las congregaciones religiosas en cuanto ejército al servicio de los intereses de un poder extranjero. Sólo que el papel que la ideología anticlerical atribuía al clero regular en la decadencia del imperio colonial y en el origen de la Leyenda Negra, así como los constantes fracasos de la legislación por someterlo al poder civil, conferían al discurso anticlerical español un tono de pesimismo regeneracionista del que carecía el francés.[65]

Asimismo, el influjo galo se dejaba sentir cuando la prensa anticlerical, recuperando antiguas aspiraciones regalistas, apelaba a la Iglesia nacional como solución para las luchas religiosas: estas acabarían —se prede-

---

64 *El Progreso*, 24/3/1904, p.1; *El Clamor Zaragozano*, 20/7/1905, p. 1, «Separación»; 14/12/1905, p. 1, «Francia y el Vaticano»; 22/2/1903, p. 3, «La gratitud del Papa», por Blasco Ibañez; 17/7/1904, p. 2, «El nuevo Concordato. Siervos de Roma». Esos argumentos siguieron escuchándose tras las medidas secularizadoras de la Segunda República, como en *Vida Nueva*, 11/7/1931, «El ejemplo de Francia». También el caso italiano se ofreció en alguna ocasión como referente comparativo de la supremacía del poder civil sobre el religioso; un ejemplo, en *El Progreso*, 2/6/1904, p. 1, «El estado civil».

65 El discurso francés sobre la cuestión de la independencia de Francia frente a Roma, en René Remond, *L'anticlericalisme en France. De 1815 à nos jours*, Bruselas, Éditions Complexe, 1985, pp. 175-200. Sobre las órdenes religiosas como clave del vasallaje de España a el Vaticano, véanse *El Progreso*, 6/2/1904, p. 1, «Las dos patrias»; 29/1/1904, p. 1, «La lucha religiosa»; 6/1/1904, p. 1, «Ola negra»; 7/1/1904 y 12/1/1904, «Nozaleda y la prensa»; 2/1/1904, «Nozaleda»; 3/1/1904, «Todos contra él»; 29/1/1907, p. 1, «Interwiu con Lerroux», etc. Andrés de Blas alude al componente anticlerical en *Tradición republicana y nacionalismo español*, Madrid, Tecnos, 1991.

cía— porque la Iglesia no podría dejar de ser nacional y no obedecería a injerencias e intereses de poderes extranjeros.[66]

Junto a las críticas generales contra el afán de dominio del clericalismo, la prensa anticlerical se hizo eco de los numerosos medios que, según ella, utilizaba la Iglesia para influir y modificar el curso político del Estado a su favor. Se denunciaba el recurso a unos métodos tradicionales de presión —cartas colectivas del episcopado al gobierno, pastorales contrarias a la legislación anticlerical, cartas particulares a diputados provinciales, la publicación de excomuniones contra periódicos, etc.— que aprovechaban el ascendiente moral del alto clero sobre ministros, altos funcionarios y políticos.

La ampliación del derecho de sufragio y el advenimiento de la sociedad de masas, con la consiguiente valoración de las manifestaciones multitudinarias como forma de protesta o de presión, abrieron nuevas vías a la injerencia política clerical. Así lo percibían al menos los anticlericales, como se deduce de los ataques que dirigían al clero por intervenir desde el púlpito en favor de unos candidatos y en contra de otros durante las campañas electorales; o de los reproches que hacían a obispos y alto clero como principales inspiradores e impulsores de la acción política de grupos laicos que se oponían a la secularización del Estado en nombre de la religión católica.[67] Dentro del tono moral que destilaban muchas críticas, se les achacaba de forma especial la utilización de manifestaciones externas del culto con fines políticos. Según las circunstancias que las rodeaban, las procesiones y las peregrinaciones a santuarios marianos eran interpretadas por la ideología anticlerical como actos políticos, provocaciones o alardes de fuerza destinados a demostrar el poder de convocatoria que le quedaba a la Iglesia. Así ocurrió, por ejemplo, con la peregrinación a Zaragoza celebrada con motivo de la coronación de la Virgen del Pilar el 20 de mayo de 1905. Identificadas las procesiones con manifestaciones políticas, el paso siguiente resultaba inevitable: la Iglesia seguía

---

66 *El Clamor Zaragozano*, 4/6/1903, p. 2, «La paga del clero»; 15/2/1903, pp. 2-3, «Psicología de las religiones».

67 *El Progreso*, 17/12/1903, p. 1, «Huesca. Una liga católica, un jesuita demoledor y un cacique indignado»; 7/3/1907, p. 1, «Maura, los obispos y la ley electoral»; 24/11/1906, p. 1, «Los mítines católicos y el orden público»; 24/11/1906, p. 1, «La religión y la política»; *El Clamor Zaragozano*, 8/2/1903, p. 1, «El partido católico».

manteniendo activa su injerencia política en el Estado porque la fuerza pública garantizaba la salida de procesiones mientras impedía las manifestaciones anticlericales.[68]

En consecuencia, la separación Iglesia-Estado aparecía como el único modo de eliminar todos esos excesos del clericalismo. Eso sí, los anticlericales señalaron reiteradamente que debía hacerse sin perder de vista la alta misión del ideal religioso y su honda eficacia moral, siempre y cuando se ajustara al Evangelio. Sólo entonces podría acabarse con las supersticiones y los fanatismos, y las creencias no serían obstáculo para el progreso moral y material.[69]

Durante años estas aspiraciones quedaron relegadas al mundo de los sueños a la par que el creciente reforzamiento de la alianza entre el trono y el altar, especialmente durante la dictadura de Primo de Rivera, llevó a los anticlericales a la conclusión ineludible de que sólo la República acabaría con el clericalismo. Con ella llegó la separación Iglesia-Estado y la supremacía del poder civil sobre el religioso por primera vez en la historia de España; pero no por ello acabaron las denuncias contra el clericalismo de la institución eclesiástica. Muchas de ellas seguían destacando que no atacaban a la religión sino que demandaban una reforma profunda de la Iglesia; sin embargo, ya no era tan mayoritaria como en la primera década del siglo XX la conciencia de la alta misión asignada al ideal religioso. La convicción de que el mundo caminaba hacia el pueblo sin Dios y de

---

68 *El Progreso*, 15/4/1905, p. 1, «Ingerencia clerical»; 6/10/1903, p. 1, «El mitin de Huesca». Una de las peregrinaciones más controvertidas y problemáticas era la romería anual a la Virgen de Begoña, a la que se acusaba de pretender dar carácter de lucha religiosa a una cuestión meramente política (*El Progreso*, 2/9/1904, p. 1, «Tumultos»), con argumentos de amplia difusión en los medios anticlericales de la Segunda República. Comentarios parecidos también durante el jubileo de julio de 1901, en *El Clamor Zaragozano*, 14/7/1901, p. 1, «El jubileo en Zaragoza»; o con ocasión de la peregrinación de 1905 mencionada en el texto, en *El Progreso*, 14/6/1905, p. 1, «La peregrinación. Análisis»; y 7/4/1905, p. 1, «Cascote episcopal».

69 *El Progreso*, 14/9/1906, p. 1, «Carta abierta»; 18/9/1906, p. 1, «La fiera»; 10/11/1906, p. 1, «El bloque anticlerical», con una enumeración final de las medidas parejas a la separación Iglesia-Estado: reintegrar al Estado las funciones que por su naturaleza le son privativas, obligar al episcopado a trabajar sólo en su esfera religiosa, extinción de las órdenes religiosas, matrimonio civil anterior al religioso e independiente de éste, libertad de cultos, secularización de cementerios, de la beneficencia y de todos los servicios que tuvieran carácter público, etc.

que la Iglesia caería como una gran torre carcomida por el tiempo estaba cada vez más extendida entre sectores anticlericales del republicanismo radical.[70]

Se afirmaba que ya no era posible la injerencia política de la Iglesia, entre otras razones porque los republicanos laicistas estaban en el poder, pero eso no significaba que hubiera desaparecido el clericalismo según los anticlericales. Así, denunciaban a la Iglesia por su campaña feroz contra la República basada en el argumento de la persecución religiosa, inexistente a juicio de aquellos.[71] Además, entre los republicanos radicales, sobre todo en los más próximos al Partido Radical-Socialista, se consideraba que a pesar de los avances legales en el proceso de secularización del Estado y de la sociedad, se habían dejado demasiados resquicios abiertos a la acción institucionalizada de la Iglesia en la sociedad, especialmente en lo concerniente a las órdenes religiosas.[72] El anticlericalismo anarquista compartía esas críticas, pero apenas se detuvo en la cuestión de la separación Iglesia-Estado. En general, fue la función socio-ideológica de la Iglesia la que capitalizó la atención del discurso anticlerical obrerista respecto de la Iglesia.

Su riqueza —se argumentaba— le había proporcionado durante siglos un gran poder económico que le había permitido vivir como un parásito explotando vilmente el trabajo de las masas, mientras se codeaba con los poderosos en la defensa de sus intereses. Esta alianza se tradujo,

---

70 Idea mencionada en el acto de propaganda de la Asociación Republicana cultural del barrio de las Fuentes en Zaragoza, según *República* (Zaragoza), 10/12/1931. En esa línea también, *Vida Nueva*, 25/7/1931, «La farsa del cristianismo». Sobre la necesidad de reforma de la Iglesia, *El Noticiero*, 26/4/1932, p. 8, «Albornoz en Cádiz. Da una conferencia de marcados tonos anticatólicos».

71 Esta crítica era común a todo el espectro anticlerical que apoyaba el régimen republicano, incluidos socialistas y anarquistas. *La Tierra*, 26/6/1933, «La farsa de la Ley de Congregaciones»; *El Radical* (Zaragoza), 6/8/1932, «Política y religión»; *República* (Zaragoza), 29/8/1931, «Mis comentarios. El Estatuto y la Iglesia»; *Vida Nueva*, 1/7/1933, «Perfiles de la semana» y «El espíritu de persecución de la dulce madre Iglesia»; el 18/7/1931, «Cómo puede resolverse el problema religioso», exponía la queja, común a toda la ideología anticlerical, de que la Iglesia recurría a la táctica de azuzar a sus huestes a la guerra civil, incapaz de luchar contra la República a través de la injerencia política directa como antaño. Sobre las tácticas de la Iglesia y del Vaticano en su lucha contra la República, A. Orts, *Attitude de l'église dans le soulèvement*, pp. 12-19.

72 Quizá el periódico más significativo en esta línea fuera *La Tierra*; un ejemplo, el 26/6/1933, «La farsa de la Ley de Congregaciones».

finalmente, en la connivencia de la Iglesia con el orden burgués capitalista, al que apoyaba y legitimaba con objeto de favorecer su continuidad. Desde esta perspectiva, la emancipación económica del proletariado tendría que hacerse luchando también contra la Iglesia, defensora de los privilegiados y enemiga de todas las libertades populares.[73]

Por ello —se concluía— la solución a la «cuestión social» no podía llegar desde la Iglesia: tanto ella como la religión que predicaba era un complemento del capitalismo y ambos defendían el carácter eterno de las desigualdades sociales. El catolicismo social o el socialismo católico no representaba más que un intento de desviar a la humanidad de su objetivo liberador, ya que no aspiraba a la transformación social ni a la igualdad económica. La única razón que empujaba a la Iglesia a desarrollar el movimiento social católico era el temor a las consecuencias de la lucha obrera; se movía más por temor a la revolución que por afán de justicia.[74]

En vano, pues, intentaba un regreso imposible a las doctrinas primitivas o balbucía a regañadientes la palabra socialismo; en vano se dirigía a los proletarios, a los desheredados, porque engañados y explotados por ella durante siglos, ya no la reconocían más que como enemiga. Resultaba indiferente la cara que presentara para reconquistar a sus antiguos fieles, ya fuera la inquisitorial o la más moderna, benevolente y comprensiva, del catolicismo social. El obrero consciente sabía que la Iglesia se había plegado a los mandatos de la casta privilegiada y se había convertido en «una servidora sumisa y fiel de la burguesía». Nadie podía evitar la decadencia del orden burgués y con él caería irremisiblemente la institución religiosa que le ayudaba a sustentarse.[75]

---

73 *El Porvenir del Obrero*, 29/9/1912, «Mentiras clericales»; H. Meins, *L'Espagne en feu*, col. Antireligieuse, n.º 2, París, Bureau d'Éditions, 1931, pp. 22-28; y Hem Day, *Aperçu de la question religeuse...*, p. 27.

74 Matías Usero, *La Iglesia y su política*, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1933, pp. 43-44; C. Rossi, *L'Eglise et le fascisme*, col. Antireligieuse, París, Bureau d'Éditions, 1933, pp. 70-76; Juan Montseny, *La religión y la cuestión social*. También aparecían artículos criticando el catolicismo social en prensa republicana próxima a planteamientos populares y obreristas como *El Clamor Zaragozano*, 29/4/1900 y 6/5/1900, p. 2, «Socialismo cristiano».

75 *Vida Nueva*, 23/12/1933, «La Iglesia y el socialismo», reproducción de un artículo de Pablo Iglesias de 25/3/1887, de donde procede la cita entre comillas. Uno de los artículos más significativos sobre la doble vía del catolicismo militante es el de *Cultura y Acción*, 9/6/1923, «Los dos curas». Carlos Malato, *Revolución cristiana y revolución social*, pp. 89-90.

En definitiva, la percepción crítica de la «cuestión social» sirvió para que se cuestionara en mayor medida la función de la Iglesia y de la religión en la sociedad. No fue la única causa del auge del anticlericalismo, pero sí un factor que movió las conciencias de aquellos que la sufrían a preguntarse para qué y a quién servían ambas. De ser el bálsamo benéfico que solucionaba los males sociales por medio de la beneficencia y de la predicación en el paraíso celestial había pasado a ser considerada en muchos sectores del mundo obrero la máxima responsable de la desigualdad social, cuando sus medidas tradicionales más o menos intensificadas ni bastaban en una sociedad progresivamente capitalista ni eran bien recibidas por un número creciente de individuos alejados de la Iglesia católica.

Ya hemos visto que a diferencia de los argumentos liberal-republicanos, el anticlericalismo anarquista apenas prestó atención a la cuestión de la separación Iglesia-Estado. Consideraba que en teoría ambas instituciones debían desaparecer para hacer realidad la utopía libertaria, y que en la práctica los enfrentamientos entre ambas instituciones pasaban a un segundo plano cuando veían amenazado el orden establecido que ambos sostenían.[76] Esta diferencia de interpretación sobre las relaciones Iglesia-Estado dentro de la ideología anticlerical se explicaban fácilmente desde la óptica anarquista: la clave residía en la distinta forma de entender el Estado. Los que lo concebían como un garante de la libertad y el derecho no comprendían la necesidad de la dependencia mutua entre el Estado y la Iglesia. Para los libertarios ese Estado era imaginario, porque su origen no estribaba en la libertad ni en el derecho sino en la fuerza; y para asegurar la explotación y la tiranía en beneficio de la propiedad, su verdadera función, necesitaba del poder represor de la Iglesia y de la religión.[77]

---

76 El ejemplo francés fue utilizado para corroborar esa idea. Ponía al descubierto además la amenaza que Roma tejía sobre las aspiraciones democráticas del pueblo y sobre los gobiernos republicanos a través de la política electoral y parlamentaria, según desarrolló André Mater en *República francesa y Vaticanismo o la política religiosa de Francia*, Publicaciones de la Escuela Moderna, Barcelona, 1910.

77 *La Revista Blanca*, 1/8/1902, «La evolución de la filosofía en España», pp. 65-72; 1/5/1905, «La Iglesia y el Estado contra el individuo»; *Tierra y Libertad*, 13/7/1910, «Las pretensiones del catolicismo contemporáneo»; 6/7/1910, «La Iglesia y el Estado», por Anselmo Lorenzo, donde recurre al caso francés para ejemplificar sus ideas. En *La religión y sus explotadores*, pp. 8-11, se menciona otro ejemplo en la misma dirección: la alianza entre el papado y el Estado fascista italiano.

Esa era la principal razón que había llevado al Estado a dejar el control de la enseñanza en manos de la Iglesia, según los libertarios. A través de ella se inculcaba a los niños la nefasta influencia de la doctrina

> que enseña la sumisión [...], la no resistencia al mal, la caridad impotente contra la justicia dominante, la gracia en substitución de la justicia y la arbitrariedad del milagro contra la inflexibilidad de las leyes naturales.[78]

El papel de la Iglesia en la enseñanza española constituyó un campo abonado para las críticas anticlericales anarquistas. Dado el alto índice de analfabetismo que existía en España, se le acusaba de mantener al pueblo en la ignorancia para lograr más fácilmente su sumisión al orden constituido. Si las escuelas eran establecimientos de domesticación de los que salían buenos ciudadanos obedientes a los gobiernos —se decía—, la Iglesia como institución responsable de la educación impartida en muchas de ellas estaba en connivencia, una vez más, con el Estado. Sólo podía lograr ese objetivo difundiendo entre el pueblo todo tipo de supersticiones religiosas que le alejaran de una comprensión racional del mundo y de la naturaleza. La Iglesia era experta en esto porque durante siglos había guardado la ciencia sin utilizarla en beneficio de los pueblos; en su lugar se había valido de su monopolio para engañarlos y vivir a costa de ellos. Y cuando más adelante lo había perdido, se había enfrentado a todo avance científico en nombre de la misma fe con que intentaba entonces cortar las alas al espíritu racional innato al hombre, inculcándole en la escuela ridículos principios religiosos, políticos y sociales.

La complicidad entre la Iglesia y el Estado y la oposición razón-fe, ciencia-religión, fueron los dos argumentos anticlericales anarquistas más frecuentemente aducidos contra la enseñanza oficial española. Superar sus consecuencias negativas pasaba por el establecimiento de la escuela racional, libre de toda tutela estatal y religiosa. Aunque el remedio no fuera compartido por los demás sectores anticlericales, sí lo era el diagnóstico. Sólo había un punto de divergencia clara, pero de él dependía la solución propuesta.

La tradición anticlerical progresista y republicana no veía la escuela como centro domesticador al servicio del Estado: si este era el garante de

---

78 Anselmo Lorenzo, *Generalidades sociales,* Conferencia sociológica leída el 7/11/1909 en el Centro Obrero de Zaragoza, Barcelona, Imprenta J. Ortega, 1910, p. 15.

la libertad y del derecho, el modelo de escuela que sostuviera debía reflejar esa misión; es decir, debía formar buenos ciudadanos amantes de las libertades y del progreso por medio de una educación basada en la ciencia y la razón. Un sistema escolar oficial, laico y gratuito parecía la panacea, lo mismo que para una parte del anticlericalismo obrerista, principalmente el socialista. A pesar de los recelos que este mantenía con respecto a la escuela laica en la medida que podía ser un instrumento de clase en manos del estado burgués, la consideraba infinitamente mejor que su rival la religiosa, aunque sólo el triunfo del socialismo la liberaría definitivamente de sus servidumbres burguesas —concluía.

2.3. La crítica a la religión: ¿clericalismo igual a catolicismo?

El tema de la religión es el que generó una mayor divergencia de opiniones entre los anticlericales, hasta el punto que su actitud ante ella podría considerarse como el límite de su ideología anticlerical. Desde la defensa del ideal religioso hasta el rechazo más visceral que encerraba la propuesta en favor de un ateísmo militante: este es el abanico de ideas que en torno a la religión recogían las publicaciones anticlericales. Aunque se pueda decir que las orientaciones más respetuosas con la religión aparecían vinculadas al anticlericalismo liberal-progresista y al republicano moderado, y las más contrarias al anticlericalismo anarquista, la prensa nos muestra tal cantidad de excepciones que difícilmente servirían para confirmar la regla según la cual a un mayor radicalismo ideológico correspondería obligatoriamente un mayor rechazo de la religión; o a la inversa.

Con respecto a la religión, la opinión anticlerical más comedida le manifestaba su máximo respeto siempre y cuando ello no implicara imposiciones a la nación ni a la sociedad. Dicho de otro modo, cuanto más intimista e individual fuera su práctica más se la ensalzaba, pues así se impedía la perversión del ideal religioso que podía acarrear el culto público y su excesiva propensión a la pompa y a la ostentación.

Estas ideas estaban también en la base de todo artículo que ensalzaba el protestantismo en detrimento del catolicismo, llegando algunos a considerar a aquel superior por sus tendencias morales y sociológicas. Sin embargo, conviene destacar que más allá de la supuesta preservación de la pureza del ideal religioso, lo que realmente interesaba de la comparación

entre ambas religiones era remarcar las diferentes actitudes que de ellas se derivaban a la hora de adaptarse al mundo temporal, especialmente en el plano político-ideológico. Por ello se recalcaba que los mayores males del catolicismo procedían de su carácter exteriorista, sobre todo de su excesiva tendencia a inmiscuirse en la política. En general, la comparación entre protestantismo y catolicismo constituía un argumento ejemplificador de la ideología anticlerical que pretendía salvar la validez y eficacia del ideal religioso condenando su instrumentalización en favor de determinados intereses socio-políticos.

Esta era también la idea que se quería transmitir con la oposición clericalismo/cristianismo o clericalismo/religión, los binomios con mas éxito en la ideología anticlerical moderada. Bien por simple respeto a la libertad de conciencia, bien por considerarse católicos, muchos anticlericales decían defender la religión «tal como la practicó el Crucificado» frente al clericalismo que la desvirtuaba. Distinguían entre la verdadera religión, que ligaba al hombre con la divinidad en el cumplimiento de los deberes morales, y la falsa, caracterizada por el fanatismo orientado a dominar el Estado. Porque lo que el clericalismo pretendía, a juicio de los anticlericales, era controlar el Estado para que, obviando este su deber de velar por la libertad y el respeto a todas las creencias, impusiera por la fuerza la religión que aquel preconizaba. Como explicaba Melquiades Álvarez:

> La religión, tal como la practicó el Crucificado, [...] es digna de respeto y de ser defendida, [...] pero cuando la Iglesia se sale de su esfera espacial, y penetra en la esfera del Estado, y presta armas para la protesta, la religión pierde su grandeza y se convierte en instrumento de opresión y tiranía, y contra ella se revuelven la voluntad y la conciencia.[79]

Ahora bien, la insistencia en la oposición entre clericalismo y religión o clericalismo y cristianismo era un arma de doble filo. A la vez que permitía preservar de los ataques a la verdadera religión y conseguir así una mayor legitimación moral de la conducta anticlerical, contenía el germen de una conclusión más radical: la equivalencia entre clericalismo y catolicismo. Al intentar salvaguardar el ideal religioso del primer cristianismo, se hacía hincapié constantemente en la distancia que le separaba de la práctica religiosa cotidiana en el mundo contemporáneo. Frente al supuesto intimismo origi-

79 *El Progreso*, 15/1/1907, p. 1, «La manifestación anticlerical».

nario volcado en la práctica del amor al prójimo como mejor forma de adorar a Dios, se denostaba todo lo que había desvirtuado esa pureza originaria, que, según los anticlericales, era precisamente lo que caracterizaba al catolicismo: el celibato obligatorio del clero, la riqueza y el boato que envolvían a los símbolos y representantes de esa religión y, sobre todo, la parafernalia y la ostentación de las distintas manifestaciones del culto que arrinconaban, e incluso anulaban el verdadero sentimiento religioso.

El catolicismo parecía, a juicio de muchos anticlericales, un cristianismo prostituido porque daba mayor importancia a los signos externos aparentes que al sentimiento que supuestamente expresaban. Se había transformado en la religión de la apariencia. Así lo ponían de manifiesto los argumentos contra la imagen de España como país eminentemente católico: en realidad —se decía— el pueblo creía más por tradición, hábito o rutina que por convicción y la mayoría de las personas cultas no eran católicas; pero todos debían aparentarlo si querían aspirar a la consideración de los demás y no ver cerrado el camino de su éxito en la sociedad. En consecuencia, además de religión de la apariencia, el catolicismo se había convertido en un elemento de presión social sobre las conciencias de los individuos, contribuyendo de ese modo al objetivo principal del clericalismo. No cabía, pues, distinción entre religión y clericalismo en la Iglesia católica, como afirmaba Alfredo Calderón:

> Una Iglesia en que la autoridad es dogma, una Iglesia cuyos pastores son por institución divina y en la que el pueblo creyente, la masa de fieles nada vale ni significa, lleva el clericalismo en el alma. Quien no fuere clerical no podrá ser tampoco católico irreprochable.[80]

En definitiva, del ataque a la Iglesia por haber prostituido el verdadero cristianismo, se había pasado a un estadio superior al considerar a la religión católica como el resultado de ese proceso de paganización de las doctrinas de Cristo. Lo peor fue que de esta identificación entre lo católico y lo clerical, defendida asimismo por el catolicismo oficial, se derivaron unas conclusiones excluyentes de graves consecuencias para los círculos anticlericales en su propósito de avanzar legalmente en el camino de la laicización del Estado y de la sociedad. Porque, evidentemente, de esa equiparación se infería el rechazo anticlerical al catolicismo en cuanto se opo-

---

80 *El Progreso*, 26/9/1906, p. 1, «El sacerdocio y el imperio».

nía a la libertad, igual que el intolerante clericalismo, y la imposibilidad de todo católico apostólico y romano de poder ser un buen republicano.[81]

Junto a la identificación clericalismo/catolicismo, toda una serie de inmoralidades amparadas por la práctica religiosa cotidiana llevaban a los anticlericales a preguntarse qué religión era aquella que se había convertido en motivo de negocio, especulación y mercantilismo; qué religión era aquella que avalaba una moral social insensible a las injusticias sociales condenando al padre que robaba para alimentar a sus hijos, cerrando las puertas a la mujer que se entregaba por amor, intimando al pueblo a respetar a los opresores, etc. Por su contenido, quejas como estas eran las que recogían más fielmente las críticas populares a la religión. Todas ellas poseían una característica común: cuestionaban la religión en la medida que había dejado de desempeñar la que consideraban su función principal, la preservación del sentido moral de la sociedad. A partir de ahí podían comenzar a plantear interrogantes que acabaran deslegitimando a la religión como guía de la sociedad, pues no había demostrado poseer ninguna virtud ni fuerza moral para educar a los pueblos y corregir o evitar sus defectos.[82]

---

81 A la idea de oposición entre el catolicismo y el principio de libertad no fue ajena la influencia del librepensamiento, que consideraba a toda religión positiva enemiga de la libertad, la igualdad, la fraternidad, el progreso y la moral; véase Pedro Álvarez Lázaro, *Masonería y Librepensamiento en la España de la Restauración*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1985. No era una conclusión nueva pero sí servía para aquilatar en la memoria colectiva la incompatibilidad entre catolicismo y republicanismo; a fines del XIX ya lo exponía así Pi y Margall, aludiendo a la negación del principio de autoridad que el segundo suponía, en *El cristianismo y la monarquía*, col. Los grandes pensadores, Barcelona, Publicaciones de la Escuela Moderna, pp. 10-13. Ecos de esta oposición, en las razones que llevaron a la Juventud Republicana de Aragón a declararse anticatólica, según *República* (Zaragoza), 5/9/1931, «Que venga la guerra civil», tras juzgar al catolicismo guarida de todo enemigo de la República; también, en *La Tierra*, 15/4/1933, «O son políticos o son religiosos», y en *El Radical*, 19/6/1933, al criticar a los republicanos acomodaticios que armonizaban la religión con la política.

82 *El Clamor Zaragozano*, 21/1/1900, «Política y religión»; *Cultura y Acción*, 12/5/1923, «Así se escribe la historia. La blasfemia y sus deducciones»; 9/7/1931, prólogo al folleto «Por la libertad de conciencia»; *Nuevo Aragón*, 6/4/1937, «Ocaso de las religiones. Los tributarios de Visnú». Conviene resaltar la importancia que en la mentalidad popular tenía la relación entre religión y moral, y cómo a aquélla se le asignaba el papel fundamental de preservar la moral de la sociedad. De ahí el interés de la Iglesia en mantenerlas inseparables en la mentalidad popular, como único modo de asegurar el papel legitimador de la religión católica sobre la moral social e individual; de ahí también el interés de los anarquistas en separarlas radicalmente para demostrar la inutilidad de la religión y poder establecer una moral humana secularizada, legitimada en sí misma sin necesidad del refrendo religioso.

Para el anticlericalismo más radical no eran estos los únicos reproches que se le podían hacer. Desde esa perspectiva la religión adormecía y anquilosaba al hombre dejándolo sin capacidad de reacción frente a toda explotación; no liberaba al ser humano sino que lo esclavizaba, mientras dejaba impune al tirano; servía a los pobres de consuelo, mientras los ricos la instrumentalizaban para ofrecerles esperanzas de redención eterna en lugar de pan y justicia; no sólo no evitaba las guerras, sino que las excitaba; no dignificaba el trabajo humano y lo convertía en fuente de servilismo; era, en definitiva, una auténtica farsa ligada al dinero y a la autoridad.

Aunque estas opiniones sobre la religión debieron estar presentes en la ideología anticlerical obrerista, la anarquista fue la que las elaboró y difundió de forma más radical. Para los libertarios, la religión embrutecía y corrompía al hombre; mataba la razón, principal instrumento de emancipación humana; lo reducía a la imbecilidad, condición esencial de los esclavos; mataba el sentimiento de justicia inclinando la balanza del lado de los pícaros y de los triunfadores; impedía la emancipación integral del hombre al inculcarle prejuicios inhumanos que le reportaban graves consecuencias morales y materiales; fomentaba la ignorancia y el obscurantismo para seguir gozando de los privilegios que la ciencia le iba arrebatando, etc. Todo ello gracias al papel que estaba reservado a la religión como base fundamental del principio de autoridad.[83]

Ahora bien, junto a estas recriminaciones que atendían a las supuestas consecuencias negativas de la religión en el hombre, la ideología anticlerical desarrolló otras potencialmente más amenazadoras en cuanto atacaban sus contenidos. A diferencia de todas las anteriores —incluidas las dirigidas contra la Iglesia y el clero— con una base fundamentalmente ética, estas otras críticas contra la religión surgían del análisis racional de

---

83 *La Revista Blanca*, 15/5/1902, pp. 678-685, «Ideas Nuevas»; 15/4/1902, pp. 609-614, «La cuestión social en el Ateneo de Madrid»; *Anticristo*, 31/3/1906, «El anticristo»; *El Porvenir del Obrero*, 22/2/1902, «¡Abajo las religiones!»; Juan Montseny, *La religión y la cuestión social*, pp. 14-15; *Cultura y Acción*, 29/6/1923, «La farsa religiosa»; *Cultura y Acción*, 19/11/1931; 24/12/1931, «Temas»; 27/8/1931 y 16/7/1931, «Por la libertad de conciencia», folleto; *La Revista Blanca*, 9/8/1935, «Educación sexual de la juventud»; 25/1/1935, «El problema sexual y la religión»; 28/2/1936, «La religión y el amor»; *Acracia* (Lérida), 29/4/1937, «Tras de la cruz, el diablo»; Miguel Bakounine, *Dios y el Estado*, Buenos Aires, Ed. B. Fuego, s.a. pp. 37-45.

sus postulados. En el ambiente cientifista de la época, todos los medios anticlericales se hicieron eco desde el último tercio del XIX de la oposición radical entre la razón y la fe, entre la ciencia y la religión. El mismo Pi y Margall ya había reconocido entonces que el fin del misterio de la religión había comenzado cuando la razón entró a examinar la fe. En realidad —argumentaba—, se había iniciado en ese momento el camino de su destrucción pues, tras el ataque a las formas, habían llegado otros dirigidos contra su esencia, su espíritu y su dogma.[84]

Fue en los sectores anticlericales obreristas, sobre todo en los anarquistas, donde todo ello se llevó a sus últimas consecuencias. Pretendían demostrar la falsedad de una doctrina que constituía la base ideológica dominante legitimadora del orden establecido; sólo así se estaría en condiciones de exigir la transformación de un sistema contrario a la razón y, por tanto, a la felicidad humana. En su opinión, si la razón era la llave del progreso, la religión, cuando menos, lo retrasaba al difundir ideas desmentidas por aquella.

En el análisis racional de la religión incidió de manera especial el desarrollo de la antropología en la segunda mitad del siglo XIX. A los presupuestos liberal-ilustrados en torno a la razón, la felicidad y el progreso, se sumaron los descubrimientos sobre los diferentes estadios religiosos en que vivían las tribus primitivas localizadas con la colonización de las tierras africanas y asiáticas. Las teorías antropológicas sobre el origen de la religión serían asumidas por el anarquismo como un fruto más del avance de la ciencia. De modo que si el miedo, la ignorancia del hombre primitivo y su necesidad de entender los misterios explicaban el origen de las creencias religiosas desde el punto de vista antropológico, el anarquismo recalcó hasta la saciedad esas teorías para negar su supuesto origen divino.[85]

---

84 Francisco Pi y Margall, *El cristianismo y la monarquía*, pp. 5-13, donde habla de las causas de la próxima desaparición del cristianismo. Una recapitulación de la cuestiones en conflicto; en Juan Guillermo Draper, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*, Valencia, Sempere, s. a.

85 Ernest Reclus, *Origen de la religión y de la moral*, pp. 9-11; Carlos Malato, *Filosofía del anarquismo*, pp. 25-28, y *Origen del cristianismo*, IV libro de lectura, Publicaciones de la Escuela Moderna, 1906. Referencias antropológicas sobre el origen de la religión las encontramos también en *La Revista Blanca*, 15/6/1936, «Las condiciones de nuestra lucha contra la autoridad», o 15/10/1932, «La eucaristía».

Otras interpretaciones más sicologistas como la de Antonia Maymón, también le negaban dicho origen al defender que la religión había nacido cuando los hombres más inteligentes aprovecharon su superioridad para erigirse en mandarines: estos, con objeto de asegurar su posición, explotaron la ignorancia de los demás haciéndoles creer que todo lo había creado y organizado un ser sobrenatural, y que quien los atacase caería en desgracia por voluntad divina.[86]

El anarquismo adaptó también a sus presupuestos ideológicos los estudios antropológicos sobre el desarrollo de las religiones, que culminaban en el monoteísmo y el cristianismo. Para explicar la aparición de esta última religión, algunos como Bakunin prefirieron combinar factores históricos. En su opinión, el cristianismo sólo fue aceptado al principio por esclavos y mujeres, las dos clases más ignorantes y oprimidas del mundo antiguo, de forma que su rápida difusión sólo podía entenderse por el descontento de la vida y por la pobreza absoluta de pensamiento del mundo proletario de la época. Con todo, la expansión de las doctrinas del galileo fue calificada por el propio Bakunin como el primer gesto de rebeldía humana.[87]

Para refutar el origen divino del cristianismo también se atacaron sus contenidos, bien cuestionando el carácter inspirado de los Evangelios, bien rechazando todo significado divino de la figura de Cristo. La base de muchas de las ideas que en esta línea aparecían en los medios anarquistas fue la obra del francés Ernest Renan, que en la segunda mitad del siglo XIX había estudiado los evangelios y la vida de Jesús desde una perspectiva racionalista. Sus conclusiones le llevaron a cuestionar la autoría y el momento histórico en que fueron escritos los cuatro libros sagrados, así como a considerarlos biografías legendarias de Cristo con ciertas dosis de realidad. De sus hipótesis sobre el conflicto entre las enseñanzas de los apóstoles, conocedores directos del crucificado, y las de Pablo de Tarso surgió una vía explicativa de la degeneración del cristianismo, profusamente reiterada, según la cual Pablo habría olvidado en sus discursos «el

86 Antonia Maymón, *Humanidad Libre*, Zaragoza, Biblioteca de «Juventud Libertaria», 1908, pp. 1-4. Reminiscencias de esta interpretación sicologista, en *La Revista Blanca*, 23/11/1934, «Más sobre el concepto de autoridad a través de los siglos [...]».

87 Miguel Bakounine, *Dios y el Estado*, pp. 123-125.

intenso acento revolucionario del Nazareno en su prédica por la liberación de los judíos oprimidos». De esta forma el mensaje revolucionario había comenzado a transformarse lentamente en una doctrina de espera de la salvación eterna en un reino celestial.[88]

En los presupuestos más claramente bakuninistas el culmen de la perversión del catolicismo había llegado con el ascenso de la burguesía al poder, porque entonces esta había comprendido la necesidad de sancionar moralmente el nuevo orden legitimando sus dos bases principales: la propiedad y la autoridad. Desde ese momento la religión había cumplido una nueva misión histórica, la de contención de las masas indignadas por el parón de la revolución. Así la reconciliación entre la Iglesia, necesariamente monárquica, y la República sería el bastardo a que había dado lugar la decrepitud de la idea religiosa en el campo político, posteriormente acompañada del socialismo cristiano, el bastardo en el terreno social. A la depravación del cristianismo correspondía pues la de la sociedad burguesa, concluían los anarquistas. Y ambos iban a desaparecer, igual que el imperio romano, corroídos por sus vicios, con la diferencia de que el papel que había desempeñado en la antigüedad la religión recaería en ese momento en el socialismo internacional.[89] De esta forma se pretendía recalcar la moralidad del movimiento obrero y reclamar su valor legitimador.

Para los libertarios, la extinción del catolicismo y la de todas las religiones, llegaría de la mano de la ciencia y de la filosofía. Cuando sus ideas y descubrimientos hubieran calado en la población, gracias a la educación racional, aquellas desaparecerían de forma natural. Esa fe ciega en la educación como solución partía de la certeza racional en que la religión no había teni-

---

88 André Mater desarrolla las ideas sobre la degeneración del catolicismo en *República francesa y Vaticanismo...*, pp. 179-205. Las obras de Ernest Renan más reproducidas fueron *Vida de Jesús* —original francés publicado en 1863—, *Los evangelios y la segunda generación cristiana* y *El Anticristo*. Gonzalo Puente Ojea en *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Madrid, Siglo XXI, 1991, escribe sobre la evolución de las interpretaciones de la Biblia a lo largo de la historia del cristianismo en función de la vocación de poder demostrada por la Iglesia, y en ese contexto sitúa la imagen que el anticlericalismo ofrece de la figura de Pablo en las pp. 58-75, de donde proceden las comillas.

89 Miguel Bakounine, *Dios y el Estado*, pp. 133-140. La idea de los dos hijos bastardos de la perversión del cristianismo, en Sebastián Faure, *Los crímenes de Dios*, 1.ª conferencia, «La evolución religiosa», pp. 1-14; Carlos Malato, *Revolución cristiana...*, prólogo, y *Filosofía del anarquismo*, p. 26.

do un origen divino. Si esta había nacido del miedo y de la ignorancia del hombre primitivo, sólo la ciencia, portadora de nuevas explicaciones de lo desconocido, y la enseñanza racional, su difusora entre el pueblo, liberarían al hombre de la opresión moral e intelectual, del «empobrecimiento, la esclavitud y el aniquilamiento de la humanidad en beneficio de la divinidad».[90]

Más importante que negar el origen divino de la religión era demostrar la inexistencia de Dios porque, desde la óptica anarquista, una vez conseguido esto, todo aquello que hubiera legitimado su existencia apoyándose en Él caería por su propio peso. En este sentido, la enemiga al concepto de autoridad conllevaba en última instancia el enfrentamiento con la idea de divinidad. Para los anarquistas la creencia en Dios constituía el origen de toda autoridad en cuanto que esta apelaba a la inspiración divina para legitimar su poder. Como la jerarquización consiguiente introducía la desigualdad constante en la sociedad —decían—, Dios era el máximo responsable de toda situación de sumisión, especialmente de las provocadas por las dos principales instituciones causantes, a su juicio, de la esclavitud: la Iglesia y el Estado. En cuanto que símbolo máximo de la autoridad y origen de esta, debía ser destruido y por eso algunos abogaban por declarar la guerra a Dios en lugar de al cura, ya que la crueldad de este —afirmaban— tenía su origen en aquel. Todo ello configuró el antiteísmo anarquista que distinguía su anticlericalismo del de otras corrientes de la tradición anticlerical, críticas sólo con las manifestaciones del poder clerical.[91]

Una vía recurrente del anarquismo para demostrar la inexistencia de Dios partía de las contradicciones percibidas entre la vivencia cotidiana del

---

90 Miguel Bakounine, *Dios y el Estado*, p. 35. El socialista *Vida Nueva*, 28/3/1936, «Religiones», consideraba que la difusión de la cultura racional era misión del estado burgués, previa y necesaria para la desaparición final de la religión, objetivo que llegaría con la transformación revolucionaria de las condiciones socio-económicas vigentes de las que la religión era resultado.

91 Francisco Suñer y Capdevila, *Dios*, Barcelona, Biblioteca «El Apostolado de la Verdad», s.a. Sobre el antiteísmo de la ideología anarquista, véase José Álvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español...*, pp. 29-36. De la prensa consultada sólo se ha detectado un poema antiteísta en medios no anarquistas en *El Radical* (Zaragoza), 29/10/1932, «¿Quién es Dios?», donde se le califica de fantasmón, ogro, mito, potestad falsa, juez imaginario y arbitrario, vago, supuesto banquero y fatuo.

mundo —hambre, pobreza, riqueza eclesiástica, etc.— o la simple obra de la Iglesia —crímenes en nombre de la religión, cobardía, intransigencia e invasión de todo lo humano— y la perfección atribuida a la divinidad.[92]

Otros argumentos, planteados casi de forma silogística, trataban de negar a Dios demostrando lo absurdo de las funciones que se le atribuían —creador, gobernador y justiciero—. Resaltaban el conflicto teórico existente entre las diferentes cualidades supuestamente divinas, por ejemplo la incompatibilidad entre el Dios justiciero y el Dios omnipotente, entre el libre albedrío concedido al hombre y el castigo divino, entre la suprema bondad divina y la creación del infierno, entre la existencia del mal y la omnipotencia divina, etc.[93] Aunque, a juzgar por los artículos de la prensa, en el movimiento anarquista calaron mucho más las explicaciones que hablaban de la ciencia y del progreso, el recurso a estos argumentos demuestra la necesidad de negar una creencia o un sistema ideológico desde dentro tanto para revelar sus debilidades internas desde el punto de vista racional, como por la facilidad de utilizar el lenguaje y los contenidos establecidos para comunicar nuevas ideas y ser entendidas por una población educada en los presupuestos católicos dominantes. En este sentido convendría recordar el tipo de formación adquirida por ciertos ideólogos del anarquismo, algunos de los cuales, como Domela Nieuwenhuis o Sebastián Faure, procedían de seminarios o centros religiosos donde se habían preparado para la vida religiosa.

En conjunto, una vía muy importante de ataque a la divinidad la ofreció el positivismo ya que, desde la óptica libertaria, las teorías sobre la formación del mundo y la evolución de las especies hacían inútil e innecesario al Dios creador.[94] Y por si fuera poco —se añadía—, su figura resultaba perjudicial al limitar el progreso de la ciencia y provocar el odio y las guerras como consecuencia del fanatismo religioso que engendraba en el alma humana.

---

92 Miguel Rey, *¿Dónde está Dios?*, Mahón, Agrupación «Los incansables», 1902; *El Porvenir del Obrero*, 18/5/1906, «Otra víctima social»; *La religión y sus explotadores*, p. 23.

93 Julio Carret, *Demostración de la inexistencia de Dios*; Sebastián Faure, *Doce pruebas de la inexistencia de Dios*, Barcelona, La Revista Blanca, 1931; *La religión y sus explotadores*, pp. 18-23.

94 Sebastián Faure, *Los crímenes de Dios*, 2.ª conferencia, «Del absurdo criminal de las religiones», pp. 15-30; Ramón Claramunt, *Dios, ¿qué es?*, La Coruña, Imprenta de «Tierra Gallega», 1905; Eduardo Ferrás Catalá, *El hombre y la creación*, Herrera (Sevilla), Renovación Proletaria, 1923.

El anticlericalismo anarquista se nutrió también de interpretaciones sicológicas y antropológicas con ánimo de probar que Dios era una mera idea surgida de las mentes humanas primitivas temerosas e ignorantes del mundo que les rodeaba. El hombre habría creado así a Dios a su imagen para explicarse las fuerzas misteriosas de la naturaleza. Con todo, la negación más radical de Dios había llegado de la mano de Bakunin al oponerse a él en nombre de la libertad y del materialismo:

> La idea de Dios implica la abdicación de la razón y de la justicia humanas; es la negación más decisiva de la libertad humana y conduce necesariamente a la esclavitud de los hombres, así en teoría como en práctica.

Al final de todo el proceso de crítica moral y racional a la religión, para los anarquistas solo merecía la pena mantener la figura de Cristo, porque, mito o realidad histórica —decían—, había sido un hombre, un filósofo revolucionario que había atacado al clero y a la Iglesia de su tiempo en nombre de la moral, igual que en ese momento —apostillaban— daría de latigazos a los curas «para que no mintiesen más al pueblo sufriente y oprimido».[95] Todo lo demás había que obviarlo, como había que alejarse del clero y de la Iglesia, si realmente se quería lograr una íntegra emancipación que garantizara el éxito de la revolución social.

2.4. La crítica al orden católico

La ideología anticlerical del siglo XX no quedaba sólo circunscrita a la esfera religiosa. Su objetivo no era la reforma eclesiástica en sí sino la transformación del orden socio-político de la Restauración que la Iglesia y la religión católicas legitimaban en España. El proceso de movilización política de los elementos radicales de la sociedad en favor de esa transformación, ya fuera en sentido exclusivamente político ya fuera en dirección socio-revolucionaria, requería por tanto que la crítica anticlerical abarcara a toda la sociedad en cuanto la consideraban informada por la religión católica. A confirmar esa impresión contribuyó la atención creciente que la Iglesia comenzó a mostrar en favor del desarrollo de organizaciones confesionales de seglares, que complementaran su labor recristianizadora de la sociedad.

---

95 Benjamín Mota, *Ni Dios ni Patria*, Buenos Aires, Biblioteca «La Protesta», 1904, pp. 11-12. El párrafo citado más arriba procede de Miguel Bakounine, *Dios y el Estado*, p. 36.

2.4.1. Contra el orden político

A partir de la convicción en la injerencia de la Iglesia en la política, las críticas se dirigieron a todos aquellos que se consideraba utilizaban la religión como tapadera de sus ambiciones personales,

> a todos sus discípulos [de la Iglesia], todos sus políticos, todos los defensores de la fe, que, habiendo perdido personalmente la fe, quieran mantener el edificio de la iniquidad sobre las bases vacilantes del dogma.

La lucha contra la intransigencia clerical era el objetivo común declarado por todos los sectores anticlericales. Sin embargo, cuando de ahí se pasaba a destacar la pasividad de la monarquía para escapar a las garras clericales, el sector monárquico liberal-progresista se desmarcaba. Para todos los demás sectores anticlericales, pro-republicanos, resultaba tan intolerable la concepción confesional del Estado como las connivencias entre la monarquía española y el clericalismo.[96]

A juicio de estos últimos, la consolidación de la monarquía había obligado al régimen de la Restauración a conceder una serie de prebendas a la Iglesia a cambio del apoyo eclesiástico. La monarquía había acabado así por forjarse una Iglesia y un episcopado afectos que, aprovechando la debilidad del país para defenderse —extenuado por el caciquismo y poco acostumbrado a la actividad política—, ejercían todo su poder e influencia para convertir a España en la monarquía clerical por excelencia. De ahí que cuando la Iglesia protestaba por los ataques anticlericales argumentara que en última instancia iban dirigidos también contra los principios fundamentales de la monarquía. De ahí también —decían— que fracasaran todos los intentos de democratización del sistema, lo que implicaba que el final de uno exigiría el del otro.[97]

Estas consecuencias políticas de la connivencia entre la monarquía y el clericalismo ya las mencionó Costa cuando en un mitin en Zaragoza planteó que no era justo arremeter sólo contra las órdenes religiosas, pues para

---

96 *El Progreso*, 17/5/1904, p. 1. *El Clamor Zaragozano*, 27/1/1901, p. 1, «... Voilà l'ennemi»; 18/1, 22/1, 25/1 y 29/1/1903, «La cuestión del Vaticano. Tres recuerdos históricos». El párrafo citado procede de *El Progreso*, 24/3/1904, p. 1.

97 *El Progreso*, 22/1/1904, p. 1, «La protesta de los prelados»; 18/12/1906, p. 2, «Labor anticlerical. Mitin en la Fraternidad republicana»; *El Clamor Zaragozano*, 21/8/1904, p. 3, texto de Pérez Galdós contra el clericalismo.

él eran más culpables de la evolución histórica de España «las congregaciones de frailes de levita», es decir, las instituciones políticas de la decadente monarquía —diputaciones, ayuntamientos, ministerios, cortes y palacios regios—: «o todos o ninguno».[98] Aunque no se mencionase directamente, ese era el principal objetivo de la explosión anticlerical de comienzos de siglo: con la crítica moral al orden establecido no se pretendía tanto su reforma —quizás sólo apoyada por los sectores anticlericales más moderados incorporados al régimen monárquico— como su transformación radical, sustituyéndolo por un nuevo régimen más proclive al principio de las libertades. Esta segunda opción, mayoritaria entre los anticlericales, planteaba la necesidad de una República laica, o en su defecto, de un modelo de Estado que acabara con toda injerencia clerical. Ello requería a juicio de los anticlericales la reintegración al Estado de las funciones que por su naturaleza le eran propias y privativas, la imposición al episcopado de la obligación de dedicarse a su área de competencias —la espiritual—, además de hacer comprender al Vaticano que España no era un feudo de la Santa Sede. En definitiva, exigía hacer realidad la supremacía del poder civil sobre el religioso en el ordenamiento legal del Estado y de la sociedad.

Para conseguir esto último la mayoría de los sectores anticlericales abogaban por la separación Iglesia-Estado como característica de ese modelo de Estado, argumentando bien la necesidad de adecuar las relaciones Iglesia-Estado a los principios de libertad y tolerancia de los nuevos tiempos, bien la salvaguarda de la independencia y dignidad de la Iglesia tantas veces menguadas en función de la alianza entre el trono y el altar.[99]

Sin embargo, no todos consideraban necesario dar ese paso para asegurar la incuestionabilidad de la soberanía del poder civil. Así los anticlericales de tendencia liberal-monárquica, continuadores de la tradición regalista, y algunos republicanos moderados, representados por Melquiades Álvarez, abogaban por una solución —concordada los primeros, no

98 Carta de Costa leída en dicho mitin, en *El Progreso*, 3/10/1904, p. 1. La propaganda anticlerical republicana resaltaba en lo posible la alianza monárquico-clerical frente a los republicanos: por ejemplo, *El Progreso*, 5/3/1907, p. 1, «Propaganda electoral».

99 *El Clamor Zaragozano*, 10/3/1901, p. 3, «Mitin republicano federal»; 29/5/1902, p. 1, «A la luz del día»; *El Progreso*, 22/7/1903, p. 1, «El Congreso de Librepensadores»; 10/12/1904, p. 1, «Lerroux en Huesca»; 24/6/1905, p. 1, «Sobre religión»; 17/8/1904, p. 1, «El bloque anticlerical».

concordada los segundos— que dejara fuera de la injerencia eclesiástica todas las materias que correspondieran a la acción privativa del Estado, alegando entre otras razones el peso incontestable de la religión católica en el pueblo español, de cuyos sentimientos el Estado no podía prescindir.[100]

Apoyaran o no la separación Iglesia-Estado, todos los republicanos responsabilizaban a la monarquía de la intromisión clerical en la marcha del país. No sólo la atribuían a las aspiraciones de la Iglesia sino también, y de forma importante, a la actitud de los políticos monárquicos por no mostrar fortaleza ante el clericalismo, por tolerar sus acciones e incluso defenderlas con la fuerza pública.[101]

Esta debilidad era interpretada por los anticlericales republicanos como complicidad gubernamental con el clericalismo cuando se permitía la injerencia política eclesiástica por medio del patrocinio de partidos católicos. No criticaban tanto el derecho de los católicos a formar un partido de cara a las elecciones, cuanto el hecho de que el Estado gastara «una fortuna en cebar propagandistas de sotana» y en subvencionar sus clubes, las iglesias. Y es que al final, si el candidato católico no tenía demasiadas posibilidades de ganar, las ligas acababan movilizando el voto católico en favor del cacique monárquico de turno —no importaba si conservador o liberal—, especialmente si el objetivo era superar a algún republicano que pareciera contar con un importante apoyo del electorado.[102]

A escala local tampoco dejaron de denunciar las situaciones que en su opinión demostraban la debilidad y tolerancia de las instituciones ante el clericalismo, como por ejemplo: la sustitución del gobernador civil que actuara con rotundidad y diligencia frente a las manifestaciones clericales;

---

100 *El Progreso*, 28/5/1904, p. 1, «El discurso de Melquiades Álvarez»; 31/7/1906, p. 2, «Matrimonios civiles y administración de cementerios».

101 *El Progreso*, 13/10/1903, «Los clericales bilbaínos y sus protectores», de donde procede la pregunta; 2/7/1904, p. 1, «Contra el predominio frailuno»; 7/3/1904, p. 1, «¡Abajo el convenio de Junio!»; 14/8/1905, p. 1, «Propaganda republicana»; 3/10/1906, p. 3, «Romanones impasible».

102 Así lo denuncia para el caso de Almudévar y Huesca *El Progreso*, 17/2/1905, p. 1, «Propaganda jesuítica», y para Zaragoza el 1/11/1903, p. 2, «Los neos en acción», el 19/2/1907, p. 1, «Una candidatura católica» y el 21/2/1907, p. 1, «¡Tiene razón!». Sobre la complicidad monárquico-clerical en este terreno, el 8/11/1903, p. 2, sobre un mitin en el Teatro Pignatelli de Zaragoza; el 27/7/1905, p. 1, ed. matut., «Ilegalidades», de donde proceden las comillas; y el 24/12/1906, p. 1, «Dios los cría...».

la aprobación de las llamadas «partidas negras», subvenciones municipales destinadas a instituciones católicas tanto seglares como religiosas en favor de su labor benéfica y educativa e incluso en apoyo de la construcción de iglesias; la excesiva protección policial para actos clericales (peregrinaciones, procesiones); la aprobación de la asistencia corporativa de las instituciones locales y provinciales a actos de culto público, etc.[103]

Todo este cúmulo de debilidades, tolerancias y concesiones al clericalismo ponía en serio peligro la existencia e integridad de España como nación a juicio de los anticlericales. La exigencia de un Estado nacional fuerte, unido e independiente de toda injerencia extraña al poder civil fue una constante de la ideología anticlerical, excepto en los círculos anarquistas. Y en este sentido manifestó su rechazo a todo regionalismo separatista que se considerara vía de entrada de la influencia clerical. Si en la primera década del siglo los ataques se dirigieron contra el catalanismo, al que juzgaba inspirado por el clericalismo con el ánimo de aumentar la decadencia y el atraso de España, en los años treinta el objetivo de las críticas fue el llamado separatismo vasco. Ya no se oponían a la autonomía de Cataluña, entre otras razones porque no veían en ella una amenaza para la integridad del país. La cuestión vasca, por el contrario, era distinta para algunos sectores republicanos anticlericales. Las denuncias periodísticas sobre el interés clerical en fomentar y difundir las ideas separatistas reflejaban más que un temor al debilitamiento del Estado en sí, una prevención a que generaran una nueva edición de las guerras carlistas en contra, esta vez, del régimen republicano.[104]

En conjunto, ese era el principal recelo que manifestaban las fuentes anticlericales sobre el clericalismo en tiempos de la República. Ya vimos, al hablar de la crítica moral a la Iglesia, que a juicio de la ideología anti-

---

103 *El Clamor Zaragozano*, 7/11/1901, p. 3; 23/12/1900, pp. 2-3, «Municipalerías»; 8/6/1905, p. 3, «Puyazo»; 18/5/1905, p. 1, «La peregrinación»; 26/1/1902, p. 1, «Los concejales jesuitas. ¡Atrás la farsa! ¡Paso a la justicia!»; 30/3/1902, p. 2, «Conservadores de sotana»; *El Progreso*, 8/6/1905, p. 1; 5/10/1905, p. 2, «¿Vamos a aprender?»; 24/5/1905, p. 1, «Exaltación clerical».

104 Muchas de las críticas comenzaron en el verano-otoño de 1931 con motivo de las apariciones de la Virgen en Ezquioga; véase W. A. Christian, *Las visiones de Ezkioga: la Segunda República y el reino de Cristo*, Barcelona, Ariel, 1997. La tradición de oposición al catalanismo seguía manifestando su impronta, aunque muy amortiguada, en el Partido Radical de la Segunda República.

clerical, la República no había logrado acabar con el clericalismo, como se esperaba, instaurando la separación Iglesia-Estado. Pasados los primeros meses en que se atacó principalmente a la jerarquía por sus comentarios sobre la legislación anticlerical republicana, las críticas anticlericales comenzaron a dirigirse contra el mismo orden político republicano por su supuesta condescendencia hacia el clericalismo. Ante el incumplimiento de algunas expectativas anticlericales en materia religiosa, los sectores más radicales del anticlericalismo republicano —los radical-socialistas— y del obrerista —los anarquistas principalmente— desarrollaron unos argumentos contra la labor de los gobiernos republicanos que recordaban, en parte, antiguos esquemas seguidos por la crítica moral al orden monárquico precedente. Comenzaron denunciando la lenidad de los gobiernos republicanos para cortar los amagos clericales; paralelamente no dejaron de resaltar que cada manifestación clerical contribuía a la recuperación del enemigo ante la benevolencia gubernamental. Para los anticlericales críticos con la política religiosa de la República, la pasividad del gobierno, las concesiones de la legislación anticlerical aprobada y la condescendencia gubernamental a la hora de aplicarla, servían sólo para envalentonar a los clericales, porque estos lo interpretaban como signo de debilidad del nuevo régimen. Muchas de las críticas que, por ejemplo, hicieron a la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas iban en esa dirección.[105]

Finalmente, tras el triunfo radical-cedista, acabaron denunciando que la República sufría un proceso de clericalización. La CEDA representaba a juicio de los anticlericales la nueva cara seglar del clericalismo tradicional, aquel que Carlos Malato había señalado como el principal enemigo de la República porque trataría de infiltrarse en ella para traicionarla después.

En una época de ascenso del fascismo en Europa frente a los sistemas democráticos en crisis, la reivindicación cedista de algunos contenidos programáticos típicamente fascistas y su aceptación «accidental» de la República dieron pie a que la prensa anticlerical calificara a Gil Robles de

---

105 *La Tierra*, 19/10/1933, «Según *El Debate*. Los católicos no se conforman con que la República los respete»; 18/2/1933, «La ley de Congregaciones, "escudo" y perdición de Azaña»; 18/5/1933, «Se acabó el truco de la ley de Congregaciones»; 27/6/1933, «La nueva ley de Congregaciones afianza en España el poder de la Iglesia». Del cambio de actitud del clero ante la benevolencia de la República en el tema religioso, *Cultura y Acción*, 4/2/1932, «El clero, antes y ahora».

fascista. Con ese adjetivo se ponía énfasis en la posibilidad de que dicho dirigente, una vez en el gobierno, acabara con la República, si no en sus formas externas, sí con todo lo que ella había significado cuando no era más que una utopía. Algunos interpretaban esto como una muestra más de la expansión del clericalismo por toda Europa de la mano de la crisis de las democracias y del auge del fascismo.[106]

Pero para el anticlericalismo obrerista, especialmente el anarquista, conocedores del verdadero sentido contrarrevolucionario del fascismo, la alianza de este con el clericalismo conllevaba consecuencias mucho más peligrosas que una mera clericalización de la República. Clericalismo y fascismo parecían darse la mano en un mismo partido de forma amenazadora para los intereses obreros ya que la CEDA se presentaba como «la única fuerza capaz de frenar la revolución».[107]

Tras los sucesos de octubre de 1934 la censura sólo permitió ver la luz a aquellos artículos que pedían la condonación de la pena capital a todos los condenados a muerte en nombre de los mismos principios cristianos (caridad, perdón, amor al prójimo) que decía representar la CEDA. Aunque esta crítica fue común a todos los medios progresistas y revolucionarios, los anarquistas sacaron las consecuencias más graves del sinsentido moral que representaban las ejecuciones en nombre del catolicismo. El responsable último de la represión no era la existencia de una sociedad de clases en la que los privilegiados intentaran preservar sus «derechos», sino la norma moral que amparaba a dicha sociedad, por lo cual había que atacarla.[108]

---

106 *La Tierra*, 11/7/1934, «El clericalismo en los sucesos de Alemania. Hacia una Europa del papado». Si los anticlericales solían comparar a Gil Robles con Dollfus en Austria, *La Tierra* 23/4/1934, «Ante todo España, y por encima de España, ¡"ni dios"!», decía de él que era el Sturzo español porque, a su juicio, también en Italia el Vaticano había preparado la llegada del fascismo. Sobre el temor a la clericalización de la República, *La Tierra*, 31/1/1935, «Las encíclicas y la CEDA»; 18/2/1935, «Los clericales quieren apoderarse del país»; 19/2/1935, «Cómo emplean el domingo los republicanos "de orden"», etc.

107 Hablando de la peculiaridad de cada fascismo europeo, Federica Montseny destacaba del español su carácter católico, incluso por el origen de sus seguidores: al carecer de masas de parados y de excombatientes —decía—, su levadura se encontraba en los conventos, entre sus antiguos alumnos: *La Revista Blanca*, 8/6/1934, «Glosas: fascismo católico». Para *Vida Nueva*, 15/9/1934, el Gobierno de Gil Robles era el fiel doméstico del fascismo vaticanista.

108 *La Revista Blanca*, 15/1/1936, «Ferocidad de la represión en Asturias». Ejemplos de la prensa republicana pidiendo la condonación de las penas capitales: *La Tierra*, 5/11/1934, «No matarás»; 28/2/1935, «¡Católicos! La glorificación del matadero»; 2/2/1935, «Los que se dicen discípulos del Cristo. Y la glorificación de la violencia».

Aunque otros sectores anticlericales no lo planteaban tan drásticamente, desarrollaron nuevos argumentos ejemplificadores de una idea básica en la ideología anticlerical según la cual el clericalismo suponía una degeneración de las doctrinas cristianas que las explotaba en beneficio de sus intereses. En este sentido, el «fascismo inquisitorial y vaticanista de Gil Robles» representaba la última versión del clericalismo dispuesto una vez más a utilizar la religión como tapadera legitimadora de un gobierno que pervertía el verdadero sentido de la República en defensa de los privilegios de los de siempre.[109]

2.4.2. Contra el orden socio-económico

Las críticas al orden socio-económico partían de una constatación evidente para los anticlericales: la Iglesia y la religión legitimaban un orden cuyas desigualdades e injusticias en el terreno socio-económico desmentían constantemente los principios de igualdad, justicia y amor fraterno predicados por Cristo.

Si cualquier imagen de la realidad cotidiana podía confirmarlo, dicha contradicción adquiría a los ojos anticlericales caracteres casi esperpénticos en determinadas celebraciones religiosas, como la de la coronación de la Virgen del Pilar en mayo de 1905. Desde la perspectiva anticlerical, a la vez que se comentaba —a veces irónicamente— que acontecimientos como ese favorecían económicamente a la industria y al comercio de la ciudad, se destacaba sobre todo la inmoralidad de la diligencia de los privilegiados, especialmente de sus señoras, en donar cantidades desorbitantes de dinero o joyas al santo correspondiente, frente a la indolencia que mostraban cuando se trataba de ayudar al necesitado. Así lo expresaba *El Progreso*:

> Se exhorta en los templos a la grey fanatizada, al exterminio de los liberales y ni por asomo se recuerda el precepto divino que ordena partir el pan con el necesitado; se subvenciona con el dinero comunal a todas las madres y hermanas habidas y por haber, y luego no queda remanente para obras que den trabajo y pan al menesteroso.

---

109 *Vida Nueva*, 1/2/1936, «Pasquín electoral (decálogo)», con los diez mandamientos y la forma de cumplirlos de los gobiernos radical-cedistas. Las comillas proceden del artículo de Federico Urales en *La Revista Blanca*, 28/2/1936, «Del momento político».

> Tratárase de rendir pleitesía a cualquier grandeza humana y divina, y las autoridades habrían sacado pelo a una calavera, para que la vanidad quedase triunfante y satisfecha; pero se trata de enjugar lágrimas, de alegrar hogares, de llenar estómagos y todos encogen los hombros apelando al socorrido «no se puede».
>
> Y luego se quejan del excepticismo [sic] de abajo, de la rebeldía invasora que va restando ascendiente moral a las autoridades de todo género.[110]

Cuando estallaba la protesta —se decía—, ningún privilegiado acudía a solucionarla aplicando de esa forma las ideas religiosas que decía profesar; en realidad, sólo intentaba evitarla por medio de la represión. Y cuando algunos proponían medidas siguiendo las recomendaciones del programa social-católico de la *Rerum Novarum*, eran consideradas totalmente insuficientes por los sectores sociales afectados.

Una de esas medidas, la del descanso dominical, originó una campaña anticlerical contra ella casi comparable a la que habían desarrollado a su favor las organizaciones católicas desde finales del XIX. Básicamente se argumentaba que la imposición obligatoria del descanso dominical no era justa sin una contrapartida salarial; obligar al trabajador a descansar los domingos y fiestas de guardar era condenarlo a morir de hambre si se tenía en cuenta que cobraba por día trabajado. Pero en los años de comienzos de siglo marcados por la agitación anticlerical, los argumentos laborales pasaron a un segundo plano por detrás de las críticas anticlericales que la calificaban de ley absurda y sacristanesca. De acuerdo con ellas los sucesivos proyectos de ley representaban la sumisión del Estado a la omnipotencia clerical: consagrando como festivo el domingo se sancionaba la imposición católica y se dañaba la tolerancia religiosa. Otros argumentos destacaban desde la óptica anticlerical lo absurdo de la medida: suponer que Dios pudiera señalar horas de oficina para recibir las oraciones de los creyentes era propio de mentecatos; para Dios no había tiempo y sólo la estulticia e ignorancia humanas podían atribuirle tales caprichos; incluso se llegaba a pedir a canónigos y curas que no publicaran sus pastorales dominicales, igual que se prohibía la publicación de los periódicos: ya que

---

110 *El Progreso*, 21/12/1904, «La miseria de Zaragoza». Otros ejemplos, en *El Clamor Zaragozano*, 20/4/1905, «¡Vaya unos cristianos!»; *Cultura y Acción*, 6/2/1923, «Fanatismo y hambre»; 28/7/1923, «Caridad»; 15/10/1923, «Contrastes»; *Vida Nueva*, 16/5/1931, «Sin título».

eran ellos quienes habían impuesto la ley, al menos debían dar ejemplo, pero, evidentemente —concluían las fuentes anticlericales—, no les interesaba porque de esa forma no cobrarían los domingos.

Aunque en general las críticas se dirigieron contra la propia ley, una de las propuestas de la campaña desarrollada por las organizaciones católicas a favor del descanso dominical generó las críticas más genuinamente anticlericales. En contra de la recomendación de dichas asociaciones de no comprar en los establecimientos que no observaran el día del Señor, los medios anticlericales arremetieron insinuando la mano de algunos comerciantes sin conciencia, prestos a beneficiarse en nombre de la religión católica; asimismo, denunciaron los extremos a que llevaba el fanatismo, pues no les importaba si tal medida pudiera generar una guerra sorda, hipócrita y encubierta en la sociedad.[111]

Críticas parecidas se extendían también a todas aquellas personas que no admitían en sus empresas y negocios a operarios afiliados a sociedades que consideraban contrarias a la moral cristiana, como la agrupación socialista, alegando que no podían consentir que los medios de vida que proporcionaban a la clase trabajadora se utilizaran para el error y la maldad.[112] Según la prensa anticlerical, los partidarios del orden socio-económico establecido desarrollaron también otras tácticas de lucha contra las sociedades de resistencia y el avance del asociacionismo obrero de signo revolucionario, apoyando y manteniendo sociedades protectoras de obreros y círculos católicos. Tal actitud —se concluía— no reflejaba otra aspiración que la de oponerse con el pretexto de una caridad mal entendida al triunfo de la democracia y a la mejora real de las condiciones de vida del proletariado que pudieran poner en peligro sus privilegios.[113]

---

111 *El Clamor Zaragozano*, 22/8/1901; 22/3/1900, p. 2, «El descanso dominical»; 14/8/1902, pp. 1-2, «Descanso dominical»; 7/8/1902, p. 3, «Noticias»; 14/8/1902, pp. 1-2; 12/11/1906, p. 3, «El descanso dominical». *El Progreso*, 28/10/1904, p. 1, «El descanso dominical»; 13/9/1904, p. 1, «Santificar las fiestas»; 17/4/1906, p. 1, «Por efecto del fanatismo»; 25/4/1906, p. 2, «Insistiendo».

112 *El Clamor Zaragozano*, 15/10/1903, p. 1, «La moderna Inquisición»; *Vida Nueva*, 25/3/1933.

113 *El Clamor Zaragozano*, 28/6/1900, p. 2, «El jesuitismo y la cuestión social»; *El Progreso*, 4/5/1904, p. 3, «Propaganda republicana en Sos»; *Cultura y acción*, 30/7/1931, «Socialismo cristiano», dentro del folleto *Por la libertad de conciencia*.

A pesar de los problemas que rodearon al mundo obrero, la beneficencia era la actividad que más crudamente reflejaba las desigualdades del orden socio-económico existente. Las críticas contra la organización de la actividad benéfica en la sociedad española del primer tercio del siglo XX no se reducían a las que vimos al hablar de las órdenes religiosas. Junto a la caridad que ellas dispensaban, había otras instituciones privadas, que, aunque de forma minoritaria, contribuían por distintas vías a paliar en parte las necesidades de los más desfavorecidos. Estas agrupaciones, como las Conferencias de San Vicente de Paúl, eran generalmente católicas, por lo que las críticas no se diferenciaban mucho de las dedicadas a las congregaciones. En este caso, se denigraba especialmente que no practicaran la caridad por exigencia de su espíritu cristiano, ni por mera bondad sino por ánimo proselitista para dominar y engañar a los ignorantes. Con el pretexto de que el número de desgraciados existente les obligaba a seleccionar, acababan ayudando sólo a aquellos que se dejaban ver por la iglesia, aunque su vida no fuera un dechado de virtudes evangélicas; en la práctica —se deducía—, esto se convertía en una forma de presión social que fomentaba la hipocresía moral y vejaba al que la recibía porque se veía obligado a demostrar o a fingir sus creencias.[114]

Aunque, como vemos por las citas, la prensa republicana de comienzos de siglo recogía bastantes críticas morales al orden socio-económico existente, las más radicales en este aspecto aparecieron en la prensa obrera. En ella, las denuncias sobre las desigualdades y sobre la escasez de soluciones que no pasaran por la represión, adquirieron un indiscutible sabor clasista. A la imagen del clero y del capital mutuamente apoyados se oponía la de los explotados, hambrientos, obreros y productores de la riqueza y el progreso que luchaban frente a la antigua organización socio-económica que decía fundarse en el orden y la religión. Un sistema en el que mientras se prometía la bienaventuranza en la otra vida a cambio de la sórdida desventura en esta, se laboraba no para mejorar la suerte del desfavorecido sino para reprimir todo intento en esa dirección. Un sistema en el que en nombre de la moral y de la religión se justificaban las más abominables inmoralidades, con tal de evitar su verdadera transformación y la

114 *El Clamor Zaragozano*, 30/8/1903, p. 2, «¡Oh, la caridad!»; 31/8/1902, «¡Pobre caridad!»; 28/4/1901, p. 2, «Caridad jesuítica»; *El Progreso*, 10/8/1906, p. 2, «¡La caridad de las asociaciones católicas!»; *El Porvenir del Obrero*, 3/11/1906, «La caridad».

consiguiente abolición de los privilegios. En consecuencia, no sólo había que destruir el orden burgués basado en la desigualdad y la opresión; había que erradicar de forma especial la falsa moral que lo sostenía.[115]

2.4.3. Contra el orden socio-ideológico

Si los anticlericales criticaban a la Iglesia como legitimadora del orden socio-ideológico existente en la medida que intentaba controlarlo y monopolizarlo en nombre de la verdad absoluta de la religión, a la sociedad española se le criticaba la forma como asimilaba y hacía realidad esas aspiraciones eclesiásticas.

Para los anticlericales la libertad de conciencia que predicaban chocaba con un muro invisible, pero real. Frente a la tolerancia mínima de cultos, amparada sobre el papel por la Constitución de 1875, existía en la realidad cotidiana una verdadera intolerancia, fruto de siglos de fanatismo, violencia, superstición e hipocresía que en la práctica se traducía en la pervivencia de un ambiente ideológico opresivo. Numerosos artículos de la prensa anticlerical abordaban la cuestión al exponer, por ejemplo, que no se podía escribir que las religiones positivas eran manifestaciones externas de supersticiones e ignorancias sin que se pidiera por ello la cárcel, un palo o una mordaza; que un racionalista no podía sustituir la idea de Dios por la de la Naturaleza sin levantar una oleada de escándalos; que no se podían hacer chistes a costa del culto, ni sostener que Cristo no existió, ni que Dios no creó el mundo en siete días, sin que se le injuriase o se le llamara bárbaro o bestia.[116] Aunque no se estuviera de acuerdo con ella había que acatarla y guardar las formas para ser respetado como buen ciudadano. Lo más sangrante para los anticlericales es que esto ocurría en una país que, en su opinión, no era especialmente religioso ni católico. ¿Cómo se entendía, pues, esa presión socio-ideológica tan opresiva?

---

115 *El Comunista* (Zaragoza), 13/3/1920, «En nombre de la moral»; *La Revista Blanca*, 23/8/1935, «Los medios de transformación social»; *Vida Nueva*, 13/1/1934, «La paga de los curas».

116 *El Progreso*, 24/10/1906, p. 1, «La libertad y los neos»; 15/11/1906, p. 1, «Contestando a *El Noticiero*. Opinión de un amoralista»; *Natura* (Barcelona), 1/1/1905, «La Iglesia y el Estado»; *El Pueblo* (Teruel), 10/5/1918, p. 1, «Los piadosos».

La única explicación posible a su juicio partía de la degeneración que había sufrido el catolicismo a lo largo de los siglos, hasta el punto de haber quedado reducido de tal forma a una religión de apariencias que los españoles veían más pecaminoso el no parecer católicos que el no serlo. La ignorancia y el grado de analfabetismo multiplicaban los efectos perniciosos de esa opresión ideológica en la sociedad. Hasta los propios republicanos sucumbían a ella, denunciaban agriamente algunos de sus correligionarios: a pesar de blasonar de anticlericales, colocaban un crucifijo o una virgen en sus despachos por considerar que inspiraban más confianza en la gente, menudeaban por los templos en actitud beatífica o llevaban a sus hijos a colegios religiosos; es decir, seguían todos los convencionalismos relacionados con la religión para no quedar en evidencia ante el vulgo ignorante, «ni indisponerse con los semisabios rutinarios que dirigen sin aptitudes los destinos del país».[117]

La denuncia de esa atmósfera opresiva no quedaba sólo en reflejar la hipocresía del ambiente. Lo más importante para los anticlericales era llamar la atención sobre la presión individual que sufrían todos aquellos que no ajustaban su vida a la hipocresía y a los convencionalismos religiosos. No sólo eran objeto de intransigencia por parte del clero, sino también de la gente amparada por las predicaciones que les achacaban todas las desgracias ocurridas como elemento pecaminoso que atraía la cólera divina sobre su pueblo. Sin saber cómo ni por qué —decían—, se crearía una especie de vacío a su alrededor, y uno acabaría sin el amor de su mujer ni de sus hijos, privado también del afecto de sus amistades y de los clientes si poseía un negocio; tampoco recibiría caridad ni nadie confortaría sus penas.[118]

En consecuencia —argumentaban—, por miedo a ese boicot, a esa coacción invisible y sorda, se restringían las manifestaciones del pensa-

---

117 *El Clamor Zaragozano*, 21/4/1904, p. 3, «Fragmento»; 8/2/1905, p. 1, «Asuntos locales». Sobre republicanos acomodaticios que armonizan la religión y la política, *El Radical* (Zaragoza), 19/6/1933.

118 *El Progreso*, 7/12/1906, p. 1, «Semblanzas del clericalismo». La prensa anticlerical denunciaba formas de presión como los anuncios publicitarios de casas católicas de hospedaje o la obligación impuesta a niñas de un colegio y a obreros de algunos talleres de firmar un escrito en contra de determinadas leyes anticlericales, como señalan *El Clamor Zaragozano*, 27/3/1902, pp. 2-3, «Cosas. Hospedajes»; o *El Progreso*, 14/12/1906, p. 1, «Artimañas clericales».

miento, la vida se volvía suspicaz, llena de cautelas, encerrada en una cárcel moral y tediosa de efectos desastrosos, especialmente para la vida en provincias. Allí todo esto contribuía a la relajación de los caracteres, al fomento de la hipocresía y de la mentira social y política.

La ideología anticlerical achacaba a la mujer un papel muy importante al servicio de la opresión socio-ideológica clerical, hasta el punto de que en algunas ocasiones planteaba que muchos hombres no sólo se veían obligados a fingir inclinaciones católicas por miedo a ver cerrado el camino del éxito social o profesional, sino, sobre todo, por miedo a las mujeres. Y junto a esta crítica, la más común de achacar a la influencia de sus esposas claudicaciones privadas de muchos hombres que en público blasonaban de anticlericales.[119]

Las escasas autocríticas sobre la actitud que los propios anticlericales republicanos mantuvieron hacia la mujer constituyen un buen indicador de su pensamiento. Todas ellas constataban el fracaso republicano a la hora de movilizar a la mujer en favor de la lucha por la libertad, culpando de ello, en gran medida, a la actitud de los mismos republicanos que la consideraban un ser inferior, a la que normalmente cerraban las puertas de las bibliotecas de los casinos y alejaban de los actos de propaganda republicana. Según esas autocríticas, algunos preclaros republicanos sostenían incluso la necesidad del freno religioso para la mujer que, siguiendo una idea ampliamente difundida en la época, le permitiera controlar sus pasiones y preservar en todo momento su virtud.[120]

A pesar de los llamamientos en favor de la emancipación de la mujer a través de la educación, a pesar de las alabanzas que mujeres como la librepensadora Belén Sárraga merecían de los republicanos como modelo a seguir en el camino hacia la regeneración social, el interés real demostrado por los círculos republicanos en esta labor distó mucho de resultar ideal.

---

119 *El Progreso*, 24/7/1907, p. 1, «La cuestión religiosa»; 4/10/1904, p. 2, «Influencia de las enaguas»; 4/8/1904, p. 1, «La mujer en la política»; *El Trabajo*, 22/9/1906, «La Iglesia y la mujer», por Zola.

120 Ejemplos de esas autocríticas, en *El Progreso*, 18/6/1904, p. 1, «Emancipación femenina»; 7/8/1904, p. 1, «Feminismo»; 12/12/1906, p. 1, «Reacción femenina»; 5/1/1907, p. 1.

No fue ajeno a ello la imagen tradicional que tenían de la mujer, ligada exclusivamente a sus papeles de esposa y madre, así como el profundo desprecio que, al menos de puertas hacia afuera del hogar, manifestaban ante toda inclinación religiosa femenina.

La constatación de la presencia predominantemente femenina en todo lo relacionado con la religión había dado lugar a un estereotipo de la mujer que la ideología anticlerical cultivaba con fruición. Se la representaba como un ser inferior, ignorante, tendente a la credulidad y fácilmente sugestionable, por lo que necesitaba de la dirección y protección de un hombre. Sus veleidades religiosas la ponían bajo la égida del clero que, aprovechándose de su ignorancia, la subyugaba de tal forma que caía rápidamente en la superstición y el fanatismo. En manos de la teocracia, la mujer abandonaba con criminal indiferencia al hombre, aprendía a aborrecer la libertad e independencia de la conciencia humana como algo pecaminoso y, en definitiva, se convertía en una rémora para el progreso humano, comenzando por su propio hogar. Allí, siguiendo las instrucciones aprendidas del confesor, intentaba ajustar la vida de la familia —vida conyugal, educación de los hijos, etc.— a las disposiciones e intereses clericales; intentaba incluso condicionar el voto y las ideas de su marido actuando como correa de transmisión de la voluntad clerical de su confesor. De acuerdo con Zola:

> La mujer sigue siendo la bestia de lujuria de que únicamente se sirve el sacerdote para afianzar el reino de la Mentira.[121]

No era el hogar el único campo de actuación de las mujeres al servicio del enemigo clerical —se recordaba—, especialmente cuando eran ricas y de buena posición social. Ejercían la caridad privada con fines proselitistas, hacían el vacío en público a las pocas mujeres distinguidas que no seguían los dictados clericales u organizaban actos y comisiones para influir en la opinión pública a favor de leyes pro-clericales o en contra de las anticlericales. Actuaciones como estas fueron denunciadas con motivo de la campaña en favor del descanso dominical. Pero adquirieron su mayor preponderancia durante la Segunda República con la recogida de firmas contra la

---

121 Cita de Zola en *La Tierra*, 28/11/1933, «La mujer y el voto. El ensayo fatal»; *El Porvenir del Obrero*, 25/10/1902, «Influencia del clericalismo en la mujer». *La Revista Blanca* (28/2/1936, «La religión y el amor») incluye la idea de que la mujer que cree en Dios es infiel a su marido porque lo traiciona.

expulsión de las órdenes religiosas, el lucimiento de crucifijos en el pecho en señal de protesta por las leyes anticlericales, las visitas domiciliarias a mujeres para convencerlas del daño que la República suponía para la religión, la participación activa en rogativas por la Iglesia y por España, etc.[122]

El machismo e incluso misoginia con que reaccionaban los anticlericales ante estas actividades para-políticas, que supuestamente desarrollaban las mujeres, se manifestaba cada vez que las atribuían de forma peyorativa a arrugadas e histéricas beatas o a jovencitas desocupadas; o cuando, reflejando su orgullo masculino herido clamaban contra el clero:

> De que reforman lo preceptuado en el Evangelio, no cabe dudar. A diario ensalzan los predicadores la rebeldía de la mujer, que sin permiso del marido va a la Iglesia, abandonando casa y familia.

Evidentemente, si el objetivo era alejarla de la influencia clerical, no era cuestión que de estas lamentaciones anticlericales la mujer sacara como conclusión que la religión favorecía su emancipación. Por ello la ideología anticlerical rechazaba una idea bastante extendida según la cual el cristianismo había liberado a la mujer y la había colocado en pie de igualdad con el hombre. Para ello, se rebatía que la mujer pagana hubiera sido siempre una esclava; y, por contraste, se exponían citas misóginas de la Biblia que reflejaran el significado envilecedor que esta asignaba a la mujer, acompañadas de abundantes referencias históricas de la Edad Media, «los buenos siglos de la fe», mostrando la degradación que había sufrido en la época de mayor poder e influencia de la Iglesia (derecho de pernada, cinturón de castidad, etc.).[123]

---

122 *El Clamor Zaragozano*, 17/10/1901, p. 1, «Señoras que no lo merecen»; 5/5/1901, «Electra en el teatro y en los escolapios; *El Radical* (Zaragoza), 22/5/1933, «Caridad condicional»; 24/9/1932, «Reproche»; 20/8/1932, «La mujer contra la República»; 23/10/1933, «¡Urracas!»; *La Tierra*, 17/3/1932, «Empieza la ofensiva. Las mujeres reaccionarias»; *República* (Zaragoza), 23/5/1931, «Política y devoción. Espectáculo lamentable»; *Acracia*, 26/3/1937, «Perfiles de vida local. ¡Caray con las beatas!».

123 *El Progreso*, 3/1/1904, p. 1, «Sacerdotisas», donde aparece la expresión entrecomillada; *El Porvenir del Obrero*, 19/10/1906, «La Iglesia y la mujer», de Zola; 20/4/1912, «La mujer y el cura»; *El Pueblo* (Teruel), 10/6/1919, p. 2, «El sexo bello y su peor enemigo», etc. Seguían en parte los argumentos de C. Litrán, que en 1892 publicó *La mujer en el cristianismo*, una de las escasas impugnaciones de la época a la teoría de que el cristianismo había liberado y ennoblecido a la mujer, según nos recuerda Geraldine M. Scanlon al hablar de la religión como fuente de autoridad del antifeminismo en *La polémica feminista en la España contemporánea (1868-1974)*, Madrid, Siglo XXI, 1976, pp. 159-161. El párrafo citado procede de *El Progreso*, 16/12/1904, p. 1, «Vamos progresando...».

Sin embargo, la mayor explosión del anticlericalismo machista y misógino llegó con la aprobación del sufragio femenino en octubre de 1931. La objeción básica se centraba en el supuesto dominio que el clero ejercía sobre la mujer aprovechándose de su ignorancia. De forma que la aprobación del sufragio femenino, en vez de fortalecer a la República, podía volverse contra ella si el clero, a priori bastante receloso del nuevo régimen por las medidas anticlericales que pudiera introducir, orientaba las conciencias y los votos del «bello sexo» en contra de las opciones verdaderamente republicanas. Hubiera sido más razonable, por tanto, retrasar la concesión de dicho sufragio en tanto en cuanto la mujer no adquiriera una mayor educación que le permitiera desmarcarse del yugo clerical.[124]

Estuvieran a favor o en contra del sufragio femenino, todos los anticlericales lo miraron con cierto recelo a medida que se aproximaban las elecciones de noviembre de 1933, la primera vez que participaban las mujeres en unos comicios generales. Sin embargo, no todos lo interpretaron por igual: entre los republicanos primó el discurso de género; entre la izquierda obrera, el de clase.

Para los primeros la visión negativa del voto femenino abarcaba a todas las mujeres sin distinción, o si no a la gran mayoría subyugada por el clero y por la campaña en defensa de la Iglesia amenazada por la República. A la vez que hablaban de la necesidad de educar a la mujer y de las ventajas que la República le había reportado frente a siglos de sumisión clerical, los más reacios exponían un discurso antifeminista que rayaba en el desprecio hacia el voto femenino. Detrás de ello debía de haber un intento para distanciarse de su propio fracaso como hombres a la hora de orientar el voto de sus mujeres, derecho que creían tener como maridos o como padres. Aparte de la salvación de la República, esa era la verdadera cuestión de fondo, según parece desprenderse de las palabras de uno de los representantes de esta tendencia, Jaime Torrubiano:

---

124 Uno de los periódicos más representativos de estas tesis, próximo además al partido más combativo en la cuestión, el Radical-Socialista, fue *La Tierra*. Sobre los debates parlamentarios en torno a la concesión del sufragio femenino, escriben Víctor M. Arbeloa, *La Semana Trágica de la Iglesia en España (octubre 1931)*, Barcelona, Galba, 1976, y Geraldine M. Scanlon, *La polémica feminista en la España...*, pp. 274-278.

> Nuestras adorables mujeres no tienen, en general, pensamiento propio, porque les falta aquella abundante cultura y aquel estudio que lo producen. Nuestras mujeres no tienen más pensamiento que el pensamiento del hombre que señorea su espíritu y cautiva su corazón. Nuestras mujeres clericales son tales porque señorea su espíritu y cautiva su corazón el funesto padre, el padre espiritual, el célibe profesional, que por la mujer se hace dueño del hombre individual, del hogar y de la vida pública. Es despreciable, es hombre sin honor el hombre que voluntariamente comparte con otro hombre o le entrega por entero la soberanía espiritual de su mujer y de sus hijas, que rinde a otro hombre el cetro de su hogar; mucho más que si compartiera con otro hombre o se lo entregara por entero el lecho conyugal [...]. Esos hombres ridículos no son nada para sus mujeres; no tienen autoridad ninguna para ellas; por esto quieren imponérseles. Aunque sean más cultos, más sabios, más hombres que el padre espiritual, para ellas, para esas mujeres sugestionadas y dominadas por fuerzas masculinas ajenas al hogar, no es sabio más que el padre, no es santo más que el padre, no es culto, sagaz, hombre... más que el padre; su marido es un memo, un idiota, un pobre hombre; así las oiréis decir...[125]

Sólo algunos artículos de esta prensa republicana furibundamente antifeminista mencionaban el voto de la mujer obrera como tabla de salvación de la República. Esa actitud respondía al mito de la mujer trabajadora que se valía por sí sola y sabía lo difícil que era luchar por la vida, al mito de la dolorosa que estaba junto al obrero luchador, que creía y confiaba en él.[126]

Esas pinceladas se convertían en el centro del mensaje socialista orientado a captar el voto femenino. En un discurso claramente clasista, diferenciaba el voto de la mujer burguesa, apoyado en la tradición clerical, del de la proletaria, conocedora de las injusticias sociales del orden capitalista. Las elecciones se planteaban así como un nuevo marco de la lucha obrera en el que la mujer debería continuar su tradición de solidaridad y de lucha al lado del hombre en favor de la emancipación del proletariado, porque con ella lograría la suya. Como proletaria —se decía— sabía que la Iglesia

---

125 Jaime Torrubiano, *Política religiosa en la democracia española*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1933, p. 37. Un ejemplo del desprecio por el voto femenino, en *La Tierra*, 14/10/1933, «El voto electoral de la mujer»: opone el voto de la mujer «señora» de honor templado, que jamás traicionará la voluntad de su marido ni la de sus hijos, al de las «señoritas», «aquellas que se "inician" en casi todos los misterios en las sacristías y en los cabarets —es lo mismo—».

126 *La Tierra*, 15/11/1933, «Voto femenino»; 30/3/1934, «Nuestra semana de pasión. Dolorosas junto a los luchadores de hoy».

había legitimado el orden capitalista represor y explotador; además, al igual que su marido o sus hijos, hacía tiempo que se había alejado de las patrañas predicadas por el clero. Por tanto, era imposible que acabara votando a las derechas apadrinadas por el ejército clerical. Evidentemente, este mensaje estaba lejos de representar una versión feminista del anticlericalismo, en la medida que no apelaba al voto de la mujer en función de consideraciones ideológicas sobre sus propios derechos sino en función de los de su marido, su padre o sus hijos como proletarios.[127]

En general, los postulados socialistas en torno al voto de la mujer reflejaron la escasa atención que la izquierda española mostró hacia el feminismo y los derechos de la mujer en cuanto tales, subordinados siempre a la lucha por la emancipación del proletariado. Todo ello no obstaba para que los socialistas, junto con todos los demás sectores anticlericales, reclamaran la necesidad que tenía la mujer de recibir una educación que le permitiera dejar de ser un instrumento en manos del clero al servicio de su afán de control ideológico de la sociedad. En este sentido, los altos índices de analfabetismo ofrecían un argumento incontestable y cómodo al anticlericalismo antifeminista, que en ningún momento se paró a pensar en otras posibles claves explicativas de la vinculación femenina a la Iglesia.[128]

2.5. Evolución de la ideología anticlerical (1900-1939)

Como hemos visto, a lo largo del primer tercio del siglo XX los argumentos anticlericales mostraron una clara continuidad y persistencia en la

---

127 *Vida Nueva*, 24/6/1933, «Desde Malpica. A la mujer proletaria»; 11/11/1933, suelto; 8/2/1936, «Piensan nuestras mujeres». Aunque esa visión de la mujer que ofrecía la prensa socialista podía responder a un objetivo propagandístico de cara a las elecciones, lo cierto es que constituía un lugar común bastante aceptado, incluso fuera del Partido Socialista, según las palabras del radical Guerra del Río en el debate constitucional sobre el sufragio femenino; véase Geraldine M. Scanlon, *La polémica feminista*..., p. 277. Sin embargo, no todos eran tan optimistas sobre el distanciamiento de la mujer obrera con respecto al clero, especialmente entre los anarquistas de comienzos de siglo.

128 Sobre la necesidad de analizar esa vinculación para comprender mejor, entre otras cosas, el carácter machista del anticlericalismo, véase M.ª Pilar Salomón, «Mujeres, religión y anticlericalismo en la España contemporánea: ¿para cuándo una historia desde la perspectiva de género?», en *El siglo XX: balance y perspectivas. V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Valencia, Fundación Cañada Blanch, 2000, pp. 237-245.

medida que todos los sectores que los defendieron habían mamado la exaltación de la razón sobre la fe característica del espíritu ilustrado, que culminó en el positivismo. Asimismo, su base y presentación ética fue ampliamente compartida por todos ellos.

Existían, no obstante, divergencias que residían unas veces en el defecto moral criticado y la mayoría en la perspectiva desde la que se realizaba la crítica, lo que llevaba a primar una serie de aspectos y por tanto de soluciones. Así, por ejemplo, con respecto a las órdenes religiosas, la prensa anticlerical difundía argumentos ampliamente aceptados por todos los sectores anticlericales: desde los presupuestos más tradicionales dirigidos contra el clero regular por el incumplimiento de los votos de pobreza, obediencia y castidad, a los relacionados con la visión de los regulares como punta de lanza del clericalismo vaticanista por su labor proselitista en la beneficencia y a la enseñanza. Sin embargo, mientras el anticlericalismo republicano hacía una lectura política final de esas acusaciones, resaltando la necesidad de someter totalmente dichas congregaciones a la ley civil para imponer la supremacía de esta sobre el poder religioso en el ordenamiento legal del Estado, el anticlericalismo de la izquierda obrera daba prioridad a las consecuencias negativas de su labor educativa y benéfica en el terreno socio-ideológico y socio-económico.

Algo parecido ocurría con respecto al tema del clero inviolable ante la ley monárquica. El anticlericalismo republicano acababa reiterando la misma dirección política en sus juicios al reclamar la unidad, la fuerza y la independencia de una República que acabara con los desplantes legales del clero. Los comentarios obreristas, por el contrario, enfatizaban el carácter privilegiado del clero que no sufría sobre sus carnes el rigor legal y penal que se aplicaba a los desdichados trabajadores que se atrevían a clamar por sus derechos.

Por su parte, la actitud del clero ante la cuestión social servía al anticlericalismo republicano para llamar una vez más la atención sobre la hipocresía, el favoritismo, la falta de equidad y de sentido de la caridad. El anticlericalismo obrerista iba más allá al denunciar esas faltas en la medida que no respondían al ideal de justicia presente también en el Evangelio; y en el caso de que el clero fomentara el catolicismo social y el sindicalismo católico como solución a la cuestión social, las críticas morales destacaban la sospechosa falacia de semejantes propuestas por la despreo-

cupación con que la Iglesia había abordado el tema durante tantos siglos y por la trayectoria que había seguido de apoyo activo a los privilegiados y a sus regímenes de explotación.

Como estos ejemplos se podrían citar otros muchos, ya explicitados a lo largo del anterior análisis de la ideología anticlerical, para demostrar la diferente orientación —política o social— de la interpretación que una misma crítica merecía por parte de cada uno de los dos grandes sectores anticlericales, el republicano y el obrerista.[129] No es que el anticlericalismo republicano no prestara ninguna atención a la cuestión social o a la lectura socio-económica de los abusos del clero y de la Iglesia. No debemos olvidar a este respecto las inclinaciones obreristas del republicanismo más radical de comienzos de siglo, sobre todo del federal, y la importancia del elemento obrero en el apoyo al ideal republicano antes de que los partidos y sindicatos obreros adquirieran fuerza e influencia en el panorama político español.

En este sentido habría que resaltar, en primer lugar, una progresiva definición de campos en la ideología anticlerical, ya que a medida que se fue desarrollando el movimiento obrero los argumentos anticlericales críticos con las implicaciones sociales de la labor recristianizadora de la Iglesia en el terreno socio-económico y socio-ideológico se fueron incorporando al discurso obrerista de la lucha de clases. Aunque aquellos ya estaban plenamente presentes en los medios anarquistas de comienzos de siglo, los socialistas se mostraron más cautos en sus declaraciones anticlericales y, en general, se alejaron bastante de las manifestaciones más bufonescas. Esta actitud se amparaba en la doctrina oficial del socialismo español marcada, por un lado, por el respeto a todas las creencias de sus militantes potenciales y, por otro, por su interpretación del conflicto clericalismo-anticlericalismo como una maniobra de diversión burguesa orientada a debilitar la potencialidad del peligro proletario. Sin embargo, una serie de factores empujaron a los

---

129 Ya hemos visto en páginas anteriores los diferentes comentarios que merecían cuestiones como las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la multiplicación de devociones religiosas, la interpretación de la religión como base de la autoridad-orden o como base de la autoridad-explotación, etc. De las diferencias ideológicas dentro del anticlericalismo republicano y entre este y el obrerista escribe Manuel Suárez Cortina en «Anticlericalismo, religión...», en Emilio La Parra y Manuel Suárez (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, pp. 159-197.

medios socialistas a mostrar sus simpatías por el anticlericalismo, transmitiendo una visión de la cuestión religiosa elaborada desde una perspectiva social. Entre ellos destacan cuatro: la base cultural laicista en la que se insertaba el socialismo español; el ambiente de tenso enfrentamiento entre clericales y anticlericales del que era difícil escapar sin manifestar preferencias por uno u otro bando; las razones políticas que llevaron a Pablo Iglesias a la conjunción republicano-socialista de 1909, en la que la ideología anticlerical desempeñó un destacado papel aglutinador; y, finalmente, pero no por ello menos importante, la lucha por la clientela sindical y la insistencia beligerante de la Iglesia, más teórica que práctica, en la necesidad de fomentar el sindicalismo católico como único freno al avance de las ideas revolucionarias entre las masas obreras.[130]

Junto a esta definición de campos en la ideología anticlerical, habría que resaltar, en segundo lugar, otra característica paralela de su evolución a lo largo del primer tercio del XX, característica que explicaría el progresivo descenso de la atención del anticlericalismo republicano hacia los abusos clericales en el terreno socio-económico.

En la primera década del siglo el republicanismo recurrió al anticlericalismo en cuanto crítica dirigida contra el clero, uno de los sectores identificados como enemigo de la patria por sus responsabilidades en la sublevación colonial que se cerró con el desastre del 98. Por su raigambre popular y su alto contenido emotivo resultó fácil integrarlo en el discurso republicano populista de comienzos de siglo. La ideología anticlerical se convirtió así en un elemento fundamental de dicho discurso como vehículo integrador y movilizador de las masas urbanas radicales críticas con el régimen monárquico, que ni respondía a sus intereses ni las integraba adecuadamente en el sistema político. En una época en que las organizaciones obreras todavía no estaban muy desarrolladas y la clase obrera seguía vinculada al ideal republicano heredero del democratismo radical del siglo XIX, los partidos republicanos sabían de sus posibilidades de integrar a las masas obreras urbanas en

130 Julio de la Cueva Merino presta atención a esta evolución de la actitud de los socialistas respecto al anticlericalismo en *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria y Asamblea Regional de Cantabria, 1994, pp. 168-177, donde se señalan los cuatro factores mencionados. Véase también Manuel Suárez Cortina, *El gorro frigio. Liberalismo, democracia y republicanismo en la Restauración*, Madrid, Biblioteca Nueva-Sociedad Menéndez Pelayo, 2000, pp. 212-218.

un proyecto político radical pequeño burgués. Los sentimientos anticlericales eran ampliamente compartidos por todos ellos, pero era necesario resaltar aquellas situaciones en que se pudiera ver identificado ese sector obrero receptor potencial del mensaje anticlerical republicano. Quizá en este sentido no bastara con las apelaciones a la imagen del pueblo como nuevo mesías redentor frente a la inmoralidad del clero y de la Iglesia ligada a su posición de privilegio. De ahí la denuncia de la competencia desleal que para algunos obreros representaba el trabajo manual de las órdenes religiosas, los abusos que practicaban a costa del de los asilados en los centros benéficos, la falta de libertad de conciencia y de opinión que reinaba en los centros hospitalarios financiados públicamente pero regentados por religiosos, el perjuicio que para los asalariados suponía el descanso dominical, el boicot de patronos católicos a obreros socialistas, etc. Aunque este tipo de acusaciones no iban más allá de la crítica a la falta de libertades individuales y a la intolerancia en los centros benéficos y educativos religiosos o en la misma sociedad, significaba que el republicanismo asumía demandas capaces de atraer al mundo obrero anticlerical y de incorporarlo a sus movilizaciones políticas en favor de la transformación radical del orden monárquico.[131]

Con el tiempo, aunque el discurso anticlerical republicano mantuvo esas críticas, sus argumentos mostraron a cualquier obrero consciente afiliado al sindicalismo revolucionario la limitación de sus propuestas y de su análisis.[132] Y durante la República la única referencia unificadora del discurso anticlerical republicano en su conjunto consistió en las llamadas a la defensa del régimen republicano frente al peligro potencial que para él

---

131 El lerrouxismo y el blasquismo constituyen dos paradigmas de esta política; véanse José Álvarez Junco, *El emperador del Paralelo*..., pp. 401-414; y Ramiro Reig, *Blasquistas y clericales. La lucha por la ciudad en la Valencia de 1900*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1986, pp. 290-294.

132 En zonas donde el proceso de industrialización y urbanización fue mucho más lento y donde las organizaciones obreras tenían escaso arraigo y las demandas obreras de los pequeños talleres y servicios se canalizaban a través de los partidos republicanos, la ideología anticlerical republicana reflejaba mayor preocupación por las consecuencias de la labor pastoral de la Iglesia en el terreno socio-económico, llegando incluso a demostrar una clara conciencia de competencia por la clientela ante la amenaza que podía suponer la propaganda del sindicalismo católico. Un ejemplo durante el Trienio Bolchevique, época de gran efervescencia en el movimiento obrero en España, en Teruel, donde el órgano republicano, *El Pueblo*, critica desde una perspectiva claramente anticlerical la campaña propagandística del sindicalismo católico por la provincia: 9/5/1919, p. 2, «La acción social-católica agraria»; 27/8/1919, p. 2, «El peligro amarillo»; y 31/10/1919, p. 3, «¡Obreros... alerta!».

representaba la amenaza clerical. Tanto si se defendía la labor legisladora de la República en materia religiosa, como si se la criticaba denunciando la condescendencia gubernamental ante los desafíos anticlericales, existía esa común apelación nacionalista a la defensa de la República. Amparándose el anticlericalismo republicano en los proyectos y logros que el nuevo régimen había traído en lo relativo a la libertad de conciencia y de cultos, sólo su versión más radical incluyó algún argumento especialmente orientado a la clase obrera, aunque limitado a invocar la glorificación mítica que merecía el obrero injusta y cruelmente represaliado como un nuevo Cristo, o la que correspondía a su mujer en cuanto personificación contemporánea de la Dolorosa bíblica.

Para los partidos republicanos, especialmente para el radical, el anticlericalismo había dejado de ser un elemento ideológico que servía para cohesionar y movilizar políticamente a amplios sectores urbanos radicales, obreros incluidos, a diferencia de lo que había ocurrido en la primera década del siglo. Sin embargo, el recurso al anticlericalismo ponía de manifiesto las aspiraciones populistas que todavía mantenía el republicanismo en los años treinta, aunque no se orientara a un objetivo movilizador reformista sino a la defensa del régimen conquistado. En realidad, servía más bien como elemento ideológico que justificaba en parte las definiciones izquierdistas del republicanismo, especialmente en el caso de aquellos partidos que como el radical evolucionaron hacia posiciones claramente conservadoras eludiendo todo compromiso con los problemas sociales más graves.[133] De esta forma la radicalización en la expresión de la ideología anticlerical republicana, que llegó en muchas ocasiones a manifestarse en forma de exabrupto, no se correspondió en absoluto con una mayor conciencia social, de lo que era buena prueba esa ausencia de una perspectiva social en la crítica anticlerical.

Por otra parte, las apelaciones a la defensa de la República frente a los ataques clericales no fueron exclusivas del anticlericalismo republicano. El obrerista también se hizo eco de esos llamamientos en sus críticas a todos aquellos católicos, seglares y religiosos, que con sus actitudes desafiaban la

---

133 Manuel Ardid, *La reacción conservadora en la provincia de Zaragoza bajo la Segunda República. Ideologías, organizaciones y práctica social*, tesis doctoral inédita, Dpto. Historia Moderna y Contemporánea, Universidad de Zaragoza, 1990, pp. 557-558.

legislación anticlerical republicana. Los medios socialistas fueron los que más claramente mantuvieron esta postura motivada por su compromiso político con los gobiernos republicanos del primer bienio, de la primavera del 36 y de la guerra civil. Sólo en los años críticos del bienio radical-cedista participaron de las críticas anarquistas sobre la degeneración que sufría la República en su objetivo de laicizar la vida del Estado y de la sociedad al paralizar, e incluso anular, la labor anticlerical anterior. Pero nunca llegaron al extremo de los anarquistas, que durante ese primer bienio pasaron de la esperanza crítica en el fin de las actitudes católicas conspiratorias contra la República a la decepción y la denuncia de la connivencia entre el régimen republicano y la Iglesia, connivencia que a su juicio alcanzó su paroxismo durante el bienio radical-cedista hasta llegar a pervertir el sentido originario de la República.

En conjunto, todo el anticlericalismo obrerista participaba de una misma interpretación clasista de las relaciones entre la Iglesia y el Estado burgués capitalista, que incorporó sin problemas lo que el discurso obrero interpretaba como caracteres fascistas de la CEDA. Desde esta perspectiva, la Iglesia y la religión eran simples órganos de la reacción burguesa para facilitar la explotación de las masas y su existencia estaba estrechamente ligada a la división de la sociedad en clases, por lo que el final de esta conllevaría la derrota de aquellas. Para el anticlericalismo de raíz más claramente marxista, la Iglesia estaba tan implicada en ese orden clasista como gran propietaria terrateniente y gran entidad financiera que representaba por sí misma una enemiga para obreros y campesinos. Por ello —argumentaba—, ante la amenaza que el movimiento proletario suponía para el orden establecido, la burguesía olvidó sus veleidades anticlericales, que nunca habían cuestionado la existencia de la institución eclesiástica, y no tuvo el menor inconveniente en recurrir al apoyo de la Iglesia para consolidar regímenes fascistas. Según esta interpretación marxista, la Iglesia también vio con buenos ojos esta forma de despotismo creyendo salvarse así de la amenaza revolucionaria.[134]

---

134 Ejemplos de esta interpretación sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado burgués son los de Matías Usero, *La Iglesia y su política*, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1933, y los artículos anticlericales de *Orto. Revista de documentación social*, Valencia, 1932-1934. Esta parecía la línea de interpretación dominante en el extranjero a la hora de tratar el problema religioso en España, como se puede apreciar en los títulos de la Collection Antirreligieuse publicados en París por el Bureau d'Éditions: H. Meins, *L'Espagne en feu*, 1931, y Carlo Rossi, *L'église et le fascisme*, 1933.

La lucha anticlerical no podía entenderse, pues, como una simple oposición a la injerencia política de la Iglesia en el régimen establecido, sino como una manifestación más de la lucha contra el orden burgués capitalista. Los anarquistas compartían todas estas ideas, pero a la hora de exponerlas no lo hicieron de una manera ordenada y lineal, quizás porque les importaba mucho más que detenerse a hacer interpretaciones materialistas de la historia, constatar una realidad para preparar la acción revolucionaria adecuada.

Por su parte, los socialistas no consideraban necesario plantear la lucha anticlerical contra la Segunda República en cuanto estado burgués capitalista. La institución eclesiástica y la religión desaparecerían por sí solas tras el triunfo de la revolución social, porque esta acabaría con el orden socio-económico que las había generado y amparado. Pero para llegar a ese día el camino pasaba irremisiblemente por una revolución burguesa previa, que en España correspondía realizar a la República. En este contexto de esperanzas teleológicas, la lucha anticlerical sólo se podía orientar, según los socialistas, hacia la defensa del régimen republicano frente a los ataques involucionistas del clericalismo, mientras se preparaba a la gran masa obrera para la nueva era de la revolución social difundiendo la cultura laicista en todas sus manifestaciones.

En definitiva, los años treinta supusieron una radicalización del discurso anticlerical que no afectó tanto a sus contenidos, vigentes en sus líneas principales a comienzos del siglo XX, como al tono de las críticas y a la creciente aceptación de las más radicales. Una vez instaurado un régimen que garantizaba un nivel de libertad y tolerancia y unos derechos cívicos y políticos nunca vistos en nuestro país, todos los sectores anticlericales pro-republicanos juzgaban ineludible defenderlo con uñas y dientes de cualquier desplante, por nimio que fuera, que se considerara una amenaza para su estabilidad. Las críticas eclesiásticas a la legislación anticlerical, emblema para muchos de la consecución práctica de las libertades de conciencia y de expresión, así como la instrumentalización de la religión por parte de los sectores conservadores como bandera de oposición a los progresos socio-políticos que traía la República, configuraron el marco explicativo de esa radicalización en el tono del discurso contra el enemigo clerical, al que los anticlericales veían progresivamente reforzado por sus posibilidades de acceder al poder o de mantenerse en él una vez alcanzado.

2.6. Formas de la crítica anticlerical

Aunque la ideología anticlerical del primer tercio del siglo XX fuera recogida y difundida por distintos medios como el teatro, el mitin, la literatura, el periódico o el panfleto, los dos últimos fueron los más destacados dada su importancia como elementos ideologizadores, en especial por lo que se refiere a la prensa. La forma como presentaban el mensaje anticlerical respondió perfectamente al objetivo ideologizador que el anticlericalismo tenía en los discursos republicano y obrero-revolucionario.

Destaca, en primer lugar, la primacía de artículos de opinión y de editoriales encaminados a exponer y difundir la ideología anticlerical en la prensa al ritmo que marcaran los acontecimientos, o, simplemente, al son de las campañas anticlericales desarrolladas por los medios periodísticos (campañas antijesuítica, pro-escuela laica, contra Nozaleda, etc.).

Y cuando la actualidad deparaba algún caso ejemplificador de los reproches anticlericales, sorprende la escasa atención que en general merecían los detalles concretos del suceso: apenas se ofrecía algún nombre de personas implicadas, algunas pinceladas del lugar y una reseña normalmente escueta de lo ocurrido. Aunque en los casos más graves acababan escudándose en la responsabilidad de las altas instancias eclesiásticas, a las que acusaban de mover todos los resortes del poder para evitar que uno de sus miembros resultara incriminado, la ausencia de noticias detalladas sobre los sucesos que representaban supuestos abusos clericales fue una constante de la prensa anticlerical, más acentuada si cabe en la anarquista que en la republicana y en la socialista.

En realidad, no importaban tanto los detalles de cada caso como las conclusiones ideológicas que de ellos se pudieran extraer. Más que noticias de hechos concretos, la prensa parecía interesada preferentemente en recoger rumores, y, por breves que fueran, siempre incluían una referencia del supuesto abuso cometido y un comentario final orientado a dirigir la interpretación que el lector debía concluir. A veces estos comentarios se alargaban de tal forma que ocupaban la mayor parte del artículo. El suceso quedaba así reducido a una referencia ejemplificadora de una crítica moral al clero, a la Iglesia, a la religión o al orden existente. Porque lo más importante era el recurso al anticlericalismo para concienciar a los lectores potenciales de la necesidad de una transformación del orden existente. En

este sentido, la prensa republicana adoptaba un tono mitinero, de arenga política movilizadora, llamando a simpatizantes y votantes republicanos a la lucha política contra el adversario clerical, exhortándoles a adoptar actitudes vigilantes y prestas a la reacción frente a posibles provocaciones clericales, convocándoles a manifestaciones, mítines, conferencias o cualquier otro tipo de actos que permitieran mantenerlos movilizados en favor de la esperada llegada de la República. Mientras, las denuncias y comentarios de los medios obreros anticlericales se orientaban más a la educación de la clase obrera en una nueva moral, laica, que posibilitara la emancipación moral del proletariado y, por tanto, la revolución social. A estos dos discursos servía el tono movilizador de la arenga política o del mitin y al objetivo de ambos se ajustaban las complicidades ideológicas que sentencias, contrastes, frases imperativas y preguntas retóricas sugerían en el lector.[135]

En conjunto, pues, más allá de detalles concretos que dificultaran fijar la atención en el problema global, importaba fundamentalmente la caracterización del adversario y de sus presuntos abusos. Lo último resultaba relativamente fácil. Además de los excesos cotidianos sospechados por muchos, la historia ofrecía gran cantidad de ejemplos sobre las maldades atribuidas al clero y a la Iglesia. No había más que asomarse a acontecimientos oscuros de las vidas de los papas, a las inmoralidades del clero que algunos concilios habían intentado reformar, a las atrocidades de la Inquisición o a los centenares de muertes acaecidas en guerras motivadas por enfrentamientos religiosos.

Sin embargo, no era tan fácil concretar al enemigo. Este no era un monje o un cura individual, ni un grupo o facción de la Iglesia; era el clericalismo, un ente abstracto y escurridizo. Por ello, se recurría a metáforas

---

135 Por ejemplo, el «mata o muere» de *El Progreso*, 8/1/1904, p. 1, «Que vengan»; preguntas retóricas como «¿Es que el clericalismo no mandaba detener a los ciudadanos que osaban atravesar una procesión, [...]?», en *El Radical* (Zaragoza), 5/6/1933; imprecaciones movilizadoras como en *El Progreso*, 5/7/1904, «Demasías de un jesuita», al retarles a que siguieran tentando la paciencia del pueblo, o la de *Nuevo Aragón*, 28/3/1937, «Carta abierta para Su Santidad el Papa»: «¡Proletario! Sacude el yugo de la decadente concepción de la vida absolutista y despótica»; contrastes paralelos como los de Semana Santa entre la pobreza de muchos y la riqueza de las procesiones expresados por medio de referencias bíblicas, en *La Tierra*, 26/3/1934, «Nuestra semana de pasión», o el 29/3/1934, «Los Cristos de hoy»; máximas como la de *El Comunista*, 21/2/1920: «Ser político equivale a ser jesuita, esto es: negociante en valores morales».

e imágenes impactantes que, además de concretarlo, sirvieran para definirlo y caracterizarlo. Si el objetivo era movilizador, lo lógico era presentar al adversario como un gran ejército clerical cuyos soldados a modo de falange se aprestaban en todos los rincones del entramado político, social y económico para sojuzgarlo por completo y someterlo a los dictados del papado.[136]

La crítica moral exigía, además, quitar todo tipo de legitimación ética a la lucha de dicho ejército, enfatizando a su vez la del bando anticlerical. Una forma de hacerlo consistía en destacar la desigualdad de la lucha entre los dos contendientes. Frente a la mayor fuerza del primero, apoyado exclusivamente en la detentación del poder, el segundo combatiente, aunque más débil, venía amparado por la legitimación moral que le proporcionaban la honradez y las virtudes adquiridas a lo largo de una vida de sufrimientos y penalidades.

De esta forma la lucha contra el clericalismo se planteaba en términos míticos profundamente arraigados en el «inconsciente colectivo». En concreto, se recurría al mito de la «redención por el justo sufriente», mito de profundas resonancias cristianas en el que se fundían también las cualidades salvíficas asignadas al pueblo por el romanticismo liberal y democrático, o las asignadas al proletariado por el socialismo y el anarquismo. Así, la principal diferencia a la hora de explicitar el mito consistía en la personificación de los integrantes de cada bando. El anticlericalismo republicano oscilaba entre imágenes socio-políticas, que presentaban al pueblo frente a clérigos, caciques, reyes y aristócratas, y representaciones populistas en las que el pueblo —los pobres, desamparados, humanos, caritativos y sinceros— se enfrentaba a los usureros, vagos, danzantes, traidores y farsantes. El anticlericalismo obrerista, por su parte, presentaba a los contendientes en términos socio-económicos en los que el cacique y el aristócra-

136 *El Clamor Zaragozano*, 19/11/1903, p. 2, menciona la letanía clerical para implorar el castigo de los liberales: «Caballo de Santiago, atropéllalos, León de Marcos desgárralos, [...], pataléalos, cornéalos, sácales los ojos, desuéllalos, ahórcalos, aplástalos, [...]». *Vida Nueva*, 21/11/1931; el 28/7/1934 sugiere que Cristo, que echó a los mercaderes del templo a latigazos, necesitaría ametralladoras en ese momento. *La Tierra*, 18/1/1932, dice que actúan «pistola en mano»; el 17/8/1931, «El catolicismo frente a la soberanía del pueblo», habla de la actitud clerical de «movilización bélica, frente a la labor constitucional de las Cortes». *Nuevo Aragón*, 6/4/1937, «Ocaso de las religiones. Los Tribunarios de Visnú», describe el papel de obispos, requetés, falangistas e hijas de María en el ejército clerical.

ta habían dado paso al burgués y al capitalista: frente al mundo viejo de capitalistas, militares, clérigos, guardias y policías, el nuevo de los explotados, hambrientos, obreros, y productores de toda riqueza y progreso; frente al monje vago y gordinflón, los campesinos que salían de trabajar de su monasterio; frente a los que no trabajaban (el militar, el guardia civil, la monja, el capitalista, el burgués y el cura), los «sin trabajo», obreros y campesinos parados; frente a la trilogía formada por el militar, el burgués y el clérigo, el proletario obrero y campesino.[137]

Esta forma épica y mítica de presentar la batalla frente al enemigo clerical apelaba a las emociones provocando un sentimiento movilizador y unificador del grupo al que iba dirigido, identificándose a sí mismo por la convicción en su propia fuerza y pureza morales. Si cualquier conflicto planteado en estos términos exigía la legitimidad moral como requisito imprescindible para alcanzar la victoria, esto era mucho más necesario a la hora de enfrentarse al clericalismo, pues no olvidemos que entre sus principales defensores se encontraba el clero y la Iglesia, los detentadores y dadores oficiales de toda legitimidad moral por su condición de mediadores entre Dios y los hombres. Dicha condición hacía ineludible el despojar de toda esa legitimidad moral al enemigo clerical, y, para ello, nada mejor que resaltar sus caracteres inmorales y malignos, en una palabra, demoníacos.[138]

De ahí la insistencia en sus presuntas actitudes inmorales, más irritantes si cabe por cuanto Iglesia y clero se encargaban de la salvaguarda de la moral; de ahí también el énfasis en sus costumbres y comportamientos antinaturales (por ejemplo, la actitud del clero ante el sexo) y el empeño en representar al enemigo clerical recurriendo a imágenes de animales car-

---

137 Representaciones del anticlericalismo republicano, en *El Clamor Zaragozano*, 16/3/1902, pp. 2-3, «El gran barato»; 18/3/1900, p. 1, «Los reaccionarios»; *La Tierra*, 28/12/1934, «El bloque de la decadencia». Las del anticlericalismo obrerista, en *Cultura y Acción*, 6/2/1923, «¿Qué será?»; 28/7/1923, «¡Sin comentarios!»; 17/4/1923, «Vidas paralelas»; *Acracia*, 9/6/1934, «Dos mundos».

138 Álvarez Junco plantea el recurso a la demonización del enemigo clerical al interpretar el anticlericalismo español como fruto de la lucha de los intelectuales laicos modernos en su afán de rivalizar con la Iglesia por el monopolio de las normas ético-sociales, en «Magia y ética en la retórica política», en José Álvarez Junco (comp.), *Populismo, caudillaje y discurso demagógico*, Madrid, CIS, 1987, pp. 219-270. En este artículo analiza, entre otros, los mitos políticos de la «causalidad demoniaca» y de «la redención por el justo sufriente», mencionados en el texto.

gadas de connotaciones morales negativas. Se utilizaban apelativos como «cuervo», «hiena», «fiero chacal», «pulpo», «araña de panza peluda», «nido de víboras», «hienas disfrazadas con mantilla» —al hablar de las mujeres clericales que practicaban la caridad con fines proselitistas—, «zángano», «chupóptero», «bestia negra», «sátiro», «fauno», etc.

Asimismo, cuando se le presentaba con apariencia humana, se le añadían una serie de rasgos estereotipados símbolo de sus inmoralidades. En palabras de L. Litvak el «simbolismo del retrato es la descripción física del alma», ya que la exageración y distorsión de los rasgos del cuerpo reflejaban su deformación moral.[139] Así, frente al cura o fraile joven y delgado, el arquetipo de clérigo cargado de faltas solía ser de mediana edad, orondo, «coloradote», lozano, risueño, al que se imaginaba a punto de comer ante una mesa repleta de sabrosos manjares; o mirando lascivamente a la mujer que acudía al confesionario; o disfrutando de una fiesta con los ricos, poderosos y militares; o estrujando económicamente a los ignorantes con la promesa del paraíso o la amenaza de las penas del infierno. Si era delgado solía encarnar al tipo avaro y excesivamente rígido desde el punto de vista moral, por lo que a veces aparecía al lado de instrumentos de tortura de la Inquisición. Al jesuita se le representaba normalmente con silueta negra, trágica, magra y con aire de espía o de traidor. Aunque al fraile se le retratara de forma parecida al cura de aldea, gordo y disfrutando de los placeres de la vida —una buena mesa, pellizcos a las mozas—, y en ocasiones incluso con actitudes paletas, rústicas y nada propias de su dignidad eclesial, existía un estereotipo específico del fraile consistente en una figura rechoncha y con trabuco, llevando a veces el símbolo de la corona y una bolsa de dinero, imagen que durante la guerra civil se completó con un nuevo emblema, la cruz gamada en lugar de la cristiana.[140]

---

139 Lily Litvak, *Musa libertaria. Arte, literatura y vida cultural del anarquismo español (1890-1913)*, Barcelona, Antoni Bosch, 1981, pp. 45-61, donde se cita la frase entrecomillada al analizar la caracterización literaria que hizo el anarquismo del clero, entre otros enemigos del pueblo.

140 Representaciones escritas o gráficas del clero secular, en *Vida Nueva*, 6/12/1931, «Cinismo clerical»; *El Progreso*, 31/12/1904, «La odisea de un tonsurado. Historia que parece un cuento»; *La Revista Blanca*, 15/8/1902, «La cacería»; 1/10/1902, «Ante el Tribunal Supremo»; *Tierra y Libertad*, 16/9/1904, «La moral anarquista»; 4/9/1903; 9/5/1904; 9/11/1904. Sobre el fraile trabucaire *República* (Zaragoza), 5/9/1931, «Fantasía espiritista»; *La Tierra*, 23/10/1934; *Línea de Fuego* (Valverde, Teruel), 31/10/1936, «¡Vaya directo! ¡Es de los nuestros!».

La mayor parte de estas representaciones gráficas aparecieron en la prensa anarquista. Además de reproducir la imagen estereotipada del clero, lo colocaban también en situaciones arquetípicas que reflejaban el contraste entre su vida y la del proletariado. El cura o el fraile gordinflón aparecían a punto de comer, mientras por la ventana se veía al campesino laborando o saliendo del lugar de trabajo derrengado; también se le dibujaba junto a burgueses, monjas, militares y guardias civiles, posando para una fotografía, todos risueños, mientras al lado se encontraban unos individuos apesadumbrados por la falta de trabajo, etc. Estas imágenes transmitían a un público potencial mayoritariamente analfabeto la misma idea de polaridad social que los artículos y folletos anticlericales, con la ventaja de que la reforzaban al concentrar la carga expresiva en una serie de elementos esquemáticos, símbolos del agudo conflicto social. Así, se colocaba a los explotadores en un primer plano o en la parte superior de la viñeta mientras los obreros avivaban el fuego de la calefacción en el sótano; o se representaba al capitalista como un gran gigante que observaba cómo pasaba por el arco de sus piernas el proletariado conducido por un cura que predicaba la felicidad en el reino de los cielos, etc.[141]

Todas estas estampas gráficas, así como la escenificación o reproducción dialogada de los reproches que se le hacían al clero a través de los folletines publicados por la prensa anarquista, condensaban de forma esquemática los motivos que debían mover a sus militantes y simpatizantes a la lucha anticlerical.[142] Aunque esos motivos aparecían también mencionados en muchos artículos y publicaciones anticlericales de orientación anarquista, quedaban subordinados al objetivo principal que perseguían las fuentes anarquistas: el adoctrinamiento del proletariado. Desde su punto de vista, la revolución social requería la emancipación económica del obrero y del campesinado, pero esta no se terminaría de consolidar

141 *Tierra y Libertad*, 21/10/1904, «El buen consejo»; 24/3/1904; 29/4/1904, «Contraste».

142 Como muestra de estos folletines, el que aparecía en *La Defensa del Obrero* (Gijón) durante los meses de noviembre y diciembre de 1901 refería el 3/12/1901 la escena del padre Juan, el cura bonachón escasamente preparado de un pueblo minero, enfrentándose con la cuestión social y con la llegada de unos obreros socialistas belgas que comenzaban a arrebatarle clientela con sus predicaciones en favor de los derechos del proletario. Otro más teórico, en *Cultura y Acción*, publicado de julio a octubre de 1931 bajo el título «Por la libertad de conciencia».

mientras cada individuo no se hubiera liberado moral e intelectualmente. Ello exigía contrarrestar la labor ideologizadora desarrollada por la Iglesia y la religión católicas durante siglos, en la medida que impedían la realización de los objetivos de progreso racional y de emancipación humana encarnados por el movimiento libertario. No sólo había que llamar la atención sobre los innumerables abusos del clero y de la Iglesia propiciados por el contraste entre los postulados religiosos que defendían y su práctica cotidiana. Era necesario enseñar, adoctrinar en una nueva moral humana, válida por su misma pureza intrínseca, a la vez que se demostraba que la moral y la religión predicadas durante tantos siglos carecían de toda legitimación extrahumana.

SEGUNDA PARTE

3. LOS MOTIVOS DEL DESCONTENTO ANTICLERICAL POPULAR

Antes de adentrarnos en el análisis de la protesta anticlerical en la vida cotidiana conviene llamar la atención sobre las fuentes documentales utilizadas. Los datos proceden básicamente de la correspondencia consultada en distintos archivos diocesanos de Aragón, siempre que esta hiciera referencia a quejas sobre la actuación del clero en la comunidad. Estas cartas eran remitidas bien por particulares y ayuntamientos descontentos con su párroco por algún motivo concreto, bien por otros sacerdotes que ponían en conocimiento del Obispado los problemas que encontraban en el ejercicio de su misión pastoral, a la vez que pedían consejo para actuar en defensa de los derechos y privilegios de la Iglesia. Si a esto añadimos que procedían casi en su totalidad del mundo rural, nos encontramos con dos limitaciones importantes: nos ofrecen una visión de la protesta anticlerical, primero, predominantemente rural y, segundo, mayoritariamente católica, ya que rara vez alguien apartado del seno de la Iglesia se dirigiría a ella para solventar los problemas que le planteara la acción del clero.

Con ánimo de ocupar esas lagunas recurrimos a la prensa republicana y obrera de la región, pues, aunque en general bastante escueta y esquemáticamente, ofrece datos de la protesta anticlerical sobre todo de los núcleos urbanos y de aquellos rurales donde el republicanismo y el movimiento obrero contaban con afiliados o simpatizantes. En muchas ocasiones, los motivos de la protesta coinciden con los reseñados en la correspondencia enviada a los obispados, con lo que confirmamos la existencia de un elenco básico común de quejas anticlericales. Combinando, además, ambas fuentes de información podemos deducir puntos de conexión entre un anticlericalismo tradicional y el contemporáneo.

Con mucho, sin embargo, el mayor problema a la hora de sacar el máximo jugo a la correspondencia disponible en los archivos diocesanos estriba en su carácter fragmentario, ya que en general las cartas o bien mencionan sólo parte de un problema del que no volvemos a encontrar referencias en misivas posteriores, o bien aluden, sin especificarlos, a sucesos conocidos previamente por el emisor y el receptor. A la fragmentación de la información, con la consiguiente imposibilidad de hacer un seguimiento de cada uno de los casos planteados para reconstruir con precisión los acontecimientos, se une la general inhibición de la autoridad civil en favor de la eclesiástica cuando algún conflicto acababa en denuncia ante la fuerza pública o el juzgado.

Conocedores del temor con que la Iglesia miraba cualquier incidente en que apareciera implicado alguno de sus ministros por las posibles consecuencias que el escándalo podía generar en la fe y en la piedad del pueblo, algunos particulares optaban por escribir al prelado de la diócesis para solucionar a través de él sus problemas con algún clérigo. Solían hacer hincapié en que era la última vía que les quedaba antes de acudir a los tribunales, con los consiguientes perjuicios para la Iglesia en materia religiosa más allá de los directamente derivados del incidente que motivaba el escrito. Pero, en general, si se presentaba denuncia ante las fuerzas de orden público o ante el gobernador, o si el caso acababa en los tribunales, parece que la sangre no solía llegar al río. Los poderes públicos o bien se inhibían en favor de la autoridad eclesiástica comunicando la denuncia al prelado correspondiente, para que la solucionara de la manera que considerara más oportuna, o bien actuaban en calidad de mediadores llamando al diálogo a las partes en conflicto, todo ello, como solían recordar, para evitar perjuicios irreparables a la religión y a las buenas costumbres. Eran precisamente esas actitudes las que denunciaba el anticlericalismo republicano cuando criticaba la indefensión de la sociedad frente a los abusos atribuidos al clero y la sumisión del poder civil al religioso.[1]

En la correspondencia eclesiástica consultada en los archivos diocesanos aragoneses aparecen muy pocas referencias a acontecimientos de la

---

1 Un análisis sociológico general del anticlericalismo, centrado en el contraste entre las funciones sociales ejercidas por el clero y las diferentes expectativas que otros grupos sociales tienen sobre las funciones que aquel debe o no ejercer, en José M.ª Díaz Mozaz, *Sociología del anticlericalismo*, Barcelona, Ariel, 1976.

vida de las órdenes religiosas que pudieran tener alguna conexión con las críticas anticlericales, pero todas ellas son muy significativas. Así, a comienzos de siglo, dos cartas nos traen a la memoria las acusaciones que rodeaban a los conventos de clausura: una dirigida por el propio arzobispo a un padre desligando a una comunidad religiosa de toda responsabilidad en el abandono del hogar paterno por parte de su hija; otra de las clarisas de Tauste (Zaragoza) comunicando al prelado que una de las hermanas, caracterizada por su mal comportamiento, había lanzado fuera del convento un escrito hablando negativamente de dicho centro.

El tema de las relaciones entre las religiosas y su confesor era objeto de atención en otra carta, esta vez de las concepcionistas de Cuevas de Cañart (Teruel) que el 9 de octubre de 1929 solicitaban un capellán y confesor porque no podían pagar las cinco pesetas diarias que el párroco del pueblo les pedía por decir misa y porque «ciertas religiosas sienten una verdadera repugnancia en confesarse con el Sr. Párroco; ellas sabrán el motivo».

Finalmente, en relación con la solicitud hecha al prelado para que autorizara la apertura de un centro de segunda enseñanza en Híjar (Teruel) regido por las dominicas, el párroco de Albalate del Arzobispo consultado al respecto le contestaba, en noviembre de 1913, que le hubiera parecido bien si las religiosas contaran con recursos propios o si en el pueblo hubiera elementos de vida suficientes que permitieran su existencia sin lesionar ningún derecho, a falta de verdadero entusiasmo por la noticia entre la población. Y acababa recordando en un auténtico compendio que nada tenía que envidiar a cualquier artículo anticlerical:

> La competencia, que tantos disgustos causa en las pequeñas localidades, tiene que aparecer inmediatamente; y no sólo con los sacerdotes, por los estipendios y con los Religiosos de ambos sexos por las limosnas; sino también con los Escolapios de Alcañiz y con los Paúles de Alcorisa, por los niños. Y aparte de estas competencias, que aun se pueden justificar por las superiores necesidades de la vida, habrán de aparecer otras de un orden más lamentable y temible. Aun cuando la exposición demandando el establecimiento mencionado va firmado por religiosos, sacerdotes y seglares, me consta que la mayor parte ha firmado por compromiso y sin entusiasmo alguno.[2]

2 Las dos primeras cartas mencionadas son de 16/11/1903 y de 1/4/1903, ADZ, caja «Correspondencia 1903»; la tercera de 9/10/1929, ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1929; y la última, de 8/11/1913, aparece en el legajo «Interesantísimos documentos República-Guerra-Posteriores. Año 1900-1940», carpeta «A nuestro Excmo. e Ilmo. Prelado», de donde procede el párrafo citado.

En el fondo el problema principal parecía derivarse de la escasez de recursos propios por parte de la orden religiosa, cuestión que también aparecía en la base de algunas actuaciones del clero secular que, como veremos, generaban un gran rechazo entre la población.

El grueso de la documentación localizada se refiere, sin embargo, al clero secular. Gracias a ella se aprecia que los motivos del descontento anticlerical popular, que a veces acababa en protesta abierta, se pueden clasificar en dos grandes grupos: por un lado, los relacionados con el carácter y la moral individual del sacerdote así como con la forma, excesivamente laxa o celosa, de ejercer su ministerio; por otro, las diferencias que surgían entre distintos sectores de la comunidad y el clero por la defensa a ultranza que este realizaba de las doctrinas, derechos y privilegios de la Iglesia.

3.1. En torno a la actitud moral y pastoral del clero secular

3.1.1. Moralidad impropia de un ministro de Dios

Aunque pudieran existir motivos personales de resentimiento hacia un clérigo determinado, parece que los que tuvieron mayor eco popular fueron aquellos que adquirieron carácter de escándalo por ser considerados inadecuados para un ministro de Dios. Según las cartas de los compañeros sacerdotes del mismo pueblo o de otros cercanos consultados por la diócesis, esa solía ser la reacción de las gentes del lugar ante hechos aislados como la paliza que propinó el coadjutor de Nuestra Señora de Monroyo (Zaragoza) a una niña que, junto con otras de nueve a quince años, le habían insultado por la calle; o como la estafa que el ecónomo de Aliaga (Teruel) había hecho al Ayuntamiento de Montoro al interceptar una cantidad de dinero. Según escribía el cura de Aliaga al arzobispo de Zaragoza, acciones como esa estaban

> llenando de deshonor el buen nombre sacerdotal, con escándalo grande, pues todo esto adquiere enseguida notoriedad, para la comarca y dando pretexto a los malvados para sus campañas difamatorias del clero. [...]; su presencia en esta parroquia constituye la más grande rémora para la evangelización de estas gentes.[3]

3 Carta de 21/12/1932, ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1932. La referencia a la paliza del coadjutor, en la carta del párroco del pueblo de 6/8/1903, ADZ, caja «Correspondencia 1903».

Otros defectos, según los propios documentos eclesiásticos, más comunes entre el clero, como la afición a frecuentar los cafés, el juego y los espectáculos taurinos, en especial durante las fiestas locales, no parece que generaran juicios negativos entre los feligreses, excepto cuando se practicaban en exceso.[4]

A juzgar por la correspondencia consultada planteaba mayores problemas el carácter soberbio, altanero y orgulloso de algunos clérigos, lo que les hacía poco estimados entre el pueblo. Pero los más graves escándalos estallaban en las localidades donde se sospechaba de las inclinaciones de alguno de sus clérigos por alguna moza o señora del lugar. No es cuestión de elaborar estadísticas de sacerdotes expedientados por infringir el celibato, primero por falta de datos rigurosos y, segundo, y principal, porque consideramos que las conclusiones que de ellas se derivaran apenas aportarían algo significativo a la hora de explicar sus consecuencias en el terreno del anticlericalismo. Se consumaran o no las sospechas, lo importante es reseñar que una amistad excesivamente íntima a los ojos del pueblo entre un cura y alguna mujer, casada o soltera, servía para disparar las habladurías, cuchicheos y comentarios de censura entre los feligreses. Dada la mentalidad popular que rodeaba todo lo relacionado con el celibato del clero de un halo de sospecha, cualquier detalle o indicio, por nimio que fuera, podía servir para dar veracidad a los rumores.

La solución que normalmente algún vecino u otro sacerdote de la localidad demandaba del Obispado era el traslado del clérigo implicado a otra parroquia lejana. Aunque se llegara a aplicar tal resolución, parece que transcurría bastante tiempo desde el momento en que las murmuraciones comenzaban a extenderse por el pueblo. Esto podía dar lugar a que el espíritu religioso de este se resintiera a medida que el cura perdía estima entre sus parroquianos; e, incluso, podía llegar a hacerse más tensa la convivencia si la situación se complicaba por otros factores.

---

4 Esos eran los abusos más frecuentemente cometidos por el clero de la región, según el acuerdo 2.III de las sesiones de la Conferencia Episcopal celebrada en Zaragoza del 8 al 10 de octubre de 1928 por los prelados de todas las diócesis de Aragón y el de Pamplona; ADZ, legajo «Interesantísimos documentos República-Guerra-Posteriores. Año 1900-1940», carpeta 26, «Conferencias episcopales año 1928».

A este respecto, una carta anónima enviada al Arzobispado desde Trasobares (Zaragoza) el 5 de junio de 1903 explicaba la bronca que se había armado el 23 de abril anterior en la fragua situada en la casa de una viuda joven, objeto de los amores del ecónomo del pueblo, según el remitente, a causa precisamente de esos amores. Por fortuna para el clérigo, que estaba «en un rincón de la fragua esperando el pago de sus desmanes», la cosa en aquel momento no llegó a mayores gracias a la aglomeración de gente en el lugar del suceso. El comunicante afirmaba, además, que nadie podía sufrir a dicho cura después de «haberle quitado la novia a un mozo», ir al café y haberlo desafiado con «intención nada sana». ¿Tendría relación esta acción atribuida al ecónomo con el rigor con que según él mismo trabajaba para acabar con los amancebamientos? No es posible descifrarlo con la información disponible, pero, en todo caso, resulta significativa la expresión entrecomillada por lo que implica de competencia masculina atribuida al clérigo en las conquistas amorosas.

Sí podemos aventurar más al suponer que el enfrentamiento reseñado no debió de ser ajeno al hecho de que el ecónomo se hubiera inclinado más a favor de uno de los dos bandos existentes en el pueblo, llegando incluso a enfrentarse a las autoridades del lugar, previsiblemente por la situación personal del secretario, individuo que había renegado de la carrera eclesiástica. A diferencia de sacerdotes precedentes, el mencionado ecónomo no le permitía figurar en la iglesia en ningún acto oficial, ni cantar en el coro ni en los entierros por estar amancebado. Era, por tanto, una situación explosiva porque en el mismo caso se concentraban varios motivos que, como iremos viendo, solían generar sentimientos o acciones anticlericales: por un lado, los supuestos devaneos amorosos del clérigo con un mujer del pueblo; en segundo lugar, la aplicación rígida e inflexible de las normas religiosas en las ceremonias de culto; y, finalmente, la existencia de conflictos con el Ayuntamiento.[5]

---

5 Las cartas gracias a las cuales ha sido posible reconstruir un devenir lógico de los acontecimientos, así como la conexión entre ellos son cuatro: dos anónimos de 6 de marzo de 1903 y 5 de junio de 1903, otra del cura de Tabuenca de 1 de abril de 1903 contestando a la demanda de información del prelado sobre el caso, y la última del propio ecónomo de 15 de junio de 1903; ADZ, caja «Correspondencia 1903».

Por otra parte, podríamos preguntarnos si existió alguna relación entre la situación política del país y la rapidez o lentitud con que se intentó atajar este tipo de sospechas y escándalos. La documentación sugiere la hipótesis de que en momentos y lugares donde los rumores sobre una relación más estrecha de lo normal entre un clérigo y alguna mujer pudieran ser capitalizadas por los llamados «enemigos de la religión», el propio clero se encargaba de ponerla en conocimiento del Obispado. Esa es la impresión que transmite una carta del párroco de Castellote (Teruel) escrita el 18 de octubre de 1932 solicitando el traslado de su coadjutor por haber contraído íntima amistad con una familia donde había tres jóvenes. Ante las censuras que aquel trato despertaba en las «gentes maliciosas», aconsejaba esa medida, preocupado por el crecimiento de los matrimonios e inscripciones civiles en la localidad y temeroso de que se alterara la «relativa paz» religiosa que vivía el pueblo en momentos tan delicados como los de ese primer bienio republicano.[6]

Sin embargo, unos años antes, en 1929, llegó a oídos de la diócesis de Zaragoza un escándalo casi folletinesco ocurrido hacía cinco en Fortanete (Teruel). A pesar de que ya entonces unos vecinos del pueblo habían comunicado a un beneficiado de La Iglesuela del Cid que el cura frecuentaba excesivamente la casa de una familia del pueblo, nada había trascendido, ni siquiera cuando pocos meses después aquel se enteró del suicidio del marido y del escrito dejado por este comunicando el motivo de su proceder.[7]

Desgraciadamente, en un tema tan escurridizo como el de la infracción del celibato por parte del clero secular, pocas conclusiones se pueden establecer sobre hechos concretos por falta de datos. Dada la estricta moral social de la época en todo lo relativo a las relaciones entre individuos de

---

6 Carta de 21 de diciembre de 1932, ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1932.

7 El caso salió a la luz a raíz de una carta de 29 de abril de 1929 de un hijo de la familia, practicante de la localidad, en que acusaba al cura de cometer sacrilegios porque había violado la honra de su madre hacía cinco años y, poco tiempo después, el marido de esta, al fracasar en su intento de acabar con dichos actos amistosos, se había suicidado. El hijo pedía el traslado del cura porque durante esos años la relación se había acrecentado y no había logrado convencer al sacerdote para que abandonara tal proceder. Las referencias del beneficiado de La Iglesuela del Cid (Teruel) proceden de su carta de 26 de mayo de 1929, al ser preguntado por el Obispado de Zaragoza sobre la cuestión; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1929.

diferente sexo, dado también el halo de misterio y sospecha casi mítica que en la mentalidad popular rodeaba a la figura del célibe, parece relativamente fácil que cualquier aproximación que excediera los estrechos márgenes de la moral social disparara los rumores. En la interrelación entre mentalidad popular y realidad cotidiana la importancia que en la primera se atribuía al tema sexual no tenía por qué corresponderse con una continua infracción del celibato por parte del clero, sobre todo si tenemos en cuenta el carácter mítico que adquirió esa acusación en la ideología anticlerical. Por tanto, la clave de esta cuestión se situaría fundamentalmente en las razones cultural-antropológicas ya analizadas sobre la importancia concedida en la mentalidad popular a las inclinaciones sexuales del clero. Los hechos concretos, los rumores y los escándalos probados sólo servían para confirmar una y otra vez el mito.

3.1.2. Descuido por las «cosas sagradas»

Aunque en la ideología anticlerical la forma como el sacerdote ejercía su ministerio no era objeto de tanta atención como sus apetitos sexuales, en la vida cotidiana daba lugar a abundantes motivos de resentimiento y queja contra el clero.

Especialmente sensible parecía el tema de las relaciones entre los diferentes clérigos de un mismo pueblo, casi siempre de la misma parroquia. Por incompatibilidad de caracteres unas veces, por aparente competencia de funciones otras, surgían enfrentamientos entre ellos, con el consiguiente escándalo entre la feligresía. Sus repercusiones podían ser graves hasta el punto de provocar alteraciones del orden público, sobre todo si cada uno de los clérigos en conflicto era el preferido por una parte de la población. Así lo recordaba una carta enviada desde Híjar el 6 de febrero de 1929 sobre el cura y el coadjutor de Samper (Teruel). Aunque reconocía que las tensiones entre ellos no eran graves, si no se perdonaban y dejaban de censurar el comportamiento del otro ante el círculo de amigos seglares

> necesariamente vendrá cierto quebrantamiento de la vida piadosa, por lo poco edificante que resultan estas cosas en los pueblos, especialmente en los que aun se conserva algo de piedad, pues toman con verdadera pasión cuanto se relaciona con la Iglesia y los Curas.

Según el remitente no había más solución que el entendimiento mutuo; el traslado de uno de ellos no haría más que empeorar las cosas,

pues sus amigos descargarían con más furia las críticas contra el que se quedara en la parroquia.[8]

Aunque no llegaran al enfrentamiento abierto, las tensiones entre clérigos podían repercutir en una cierta dejación de sus funciones.[9] Para la población católica la negligencia o el descuido de un miembro del clero por las cosas sagradas parecía ser motivo de especial escándalo y resentimiento por considerarlo impropio de su misión sacerdotal. Algunos incluso veían en ello un peligro que podía servir para alimentar el anticlericalismo, como lo expresaba un Hermano de la Sopa al quejarse al arzobispo de Zaragoza de la actitud de los dos curas jóvenes del hospital de la capital que, en vez de estar en la cabecera del enfermo o rezando en las salas, pasaban muchas horas en los pasillos o en la puerta oyendo conversaciones nada edificantes, según el remitente:

> hoy que el clero está tan perseguido tiene por lo mismo que tener gran cuidado con su manera de obrar y el clero del ospital [sic] deja mucho que desear.[10]

Varias podían ser las actuaciones del clero objeto de la acusación de negligencia por parte de sus feligreses, pero, dada la reiteración con que las hemos encontrado en la documentación consultada, las dos más importantes eran las relacionadas con la administración del viático y la preparación para la muerte por un lado, y las relacionadas con la salvaguarda de los objetos de arte y culto de las iglesias parroquiales, por otro.

Desde el Concilio de Trento (1545-1563), el discurso sobre la muerte y el más allá había sido considerado por la Iglesia como uno de los elementos pastorales más eficaces para influir en la conducta de los hombres. Como señala Julio A. Vaquero, no es extraño que la Iglesia recurriera a esa predicación como un instrumento de primer orden para combatir la doc-

---

8 ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1929.

9 Un ejemplo en las cartas del ecónomo y del presbítero de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Cariñena (Zaragoza), escritas en junio de 1901, por el conflicto en torno a quién correspondía portar la custodia en la procesión del Corpus. Al final parece que por distintas circunstancias ninguno de los dos la llevó; ADZ, legajo «Interesantísimos documentos República-Guerra-Posteriores. Año 1900-1940», carpeta A vario, doc. 24. Problemas de competencia entre sacerdotes por la cuestión de los enterramientos, en varias cartas de julio a septiembre de 1927 en el Archivo Diocesano de Barbastro (ADB), sección «Correspondencia Diócesis. Arciprestazgo de Graus, II», legajo 938.

10 ADZ, caja «Correspondencia 1904».

trina liberal a lo largo del XIX, estrategia que se aplicó también en la lucha contra el anticlericalismo de finales de ese siglo y comienzos del XX.[11] Independientemente de sus consecuencias en el terreno político, ese discurso debió de reforzar la trascendencia que la Hora Suprema tenía entre la población católica. A fin de superar con éxito esa última prueba de la vida y poder tener esperanzas de alcanzar la gloria, el moribundo debía contar con el auxilio de un sacerdote que le ayudara a bien morir. La confesión, la administración del viático y la de la extremaunción eran obligaciones ineludibles del clérigo en el apoyo que debía prestar al enfermo para que superara las últimas pruebas y tentaciones a que iba a someterle el diablo en un momento tan delicado de su vida.

Así se habían encargado de difundirlo los prelados a sus párrocos, y así era asumido por los fieles, a pesar del nuevo modo de entender las relaciones con la muerte que se fue imponiendo durante el siglo XIX al desarrollarse y extenderse el proceso de su ocultación. Si durante la centuria anterior este fenómeno se había reflejado sólo en las ciudades y pueblos mayores, actitudes como la de retrasar hasta el último momento la llamada al sacerdote para que impusiera al moribundo la extremaunción debieron de difundirse durante las primeras décadas del XX a las localidades menores. Un claro indicio en esta dirección serían las quejas de algunos párrocos al obispo exculpándose por no poder administrar adecuadamente los últimos sacramentos, al no haber sido avisados con suficiente tiempo por los familiares, preocupados más bien por no atemorizar al enfermo con la ineludible y próxima visita de la muerte.[12]

Ello no impedía que cualquier dejación del sacerdote en este terreno levantara ampollas entre sus feligreses, hasta el punto que se convirtiera en fácil motivo de recurso ante el obispo. Ese era el temor del cura de Cabaña (Teruel) que, imposibilitado por enfermedad, había delegado en otro sacerdote el deber de imponer la extremaunción a una mujer enferma, que finalmente murió sin recibirla porque este no consideró oportuno dársela. Sí llegaron al Arzobispado de Zaragoza las quejas de los vecinos de La Iglesuela del

---

11 Julio A. Vaquero Iglesias, *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 37-64.

12 Actitud iniciada durante el siglo XIX a la que se enfrentan los prelados, como expone para la Asturias de 1884, Julio A. Vaquero, *Muerte e ideología*..., p. 27. Las quejas de los párrocos de la archidiócesis de Zaragoza con respecto a este tema aparecen en cartas sueltas diseminadas en diferentes cajas de correspondencia de la primera década del XX en ADZ.

Cid (Teruel) profundamente molestos con el párroco —incluso le tenían preparado un tumulto y anunciaron venganza— porque no había visitado a un viejo cura, hijo del pueblo, durante sus tres meses de enfermedad, marchándose además a Zaragoza cuando el moribundo estaba en periodo agónico.[13]

Otras actuaciones supuestamente negligentes por parte del clero fueron también objeto de las críticas de sus parroquianos, como, por ejemplo, la tardanza en acudir a un entierro después de haber sonado los toques de rigor, el incumplimiento del ritual estricto del funeral, la escasa atención hacia las «cosas santas» o hacia la doctrina en las horas destinadas a enseñarla a los niños, la mala administración de los santuarios, el no dar la solemnidad debida a las misas de las fiestas, etc.[14]

Junto a las dejaciones en la preparación para el buen morir, ninguna parecía tan importante, a juzgar por el volumen de cartas localizadas, como la referente a la obligación del clero de velar por la salvaguarda de los objetos de arte y culto existentes en las iglesias. Los problemas comenzaban cuando llegaba a conocimiento del pueblo que algún sacerdote de la parroquia había vendido alguno de ellos. El tema despertaba tanto rechazo popular que, cuando algún clérigo o persona allegada a la Iglesia sospechaba de las intenciones de alguno de sus compañeros de ministerio, solía avisar preocupado al Obispado, e incluso podía llegar a convertirse en motivo de conflicto entre clérigos de una misma parroquia.[15]

---

13 Como muestra del ambiente que se debió de crear, basta mencionar que, a los pocos días de regresar de Zaragoza, el párroco se fingió enfermo y huyó del pueblo para evitar represalias. La carta de los vecinos es de 21 de abril de 1929; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1929. La carta enviada desde Cabaña es de 26 de enero de 1904, ADZ, caja «Correspondencia 1904».

14 Quejas que aparecen con respecto a un prior de Graus (Huesca) en el informe elaborado al efecto en los primeros meses de 1919, ADB, sección «Correspondencia Diócesis. Arciprestazgo de Graus, II», legajo 938; también referidas al párroco de La Cerollera, en carta de 23 de septiembre de 1929 del alcalde de la localidad al Gobierno Civil de Teruel; o al párroco de La Muela (Zaragoza), en carta del Ayuntamiento de 25 de diciembre de 1928: ambas, en ADZ, legajo «Cartas y Documentos 1928-1933», carpetas 1928 y 1932, respectivamente.

15 Ejemplos de lo primero, en las sospechas del sacristán de Hoz de Barbastro (Huesca) con respecto a su párroco de carta de 2 de julio de 1934, ADB, legajo s.n., «Comunicaciones ayuntamiento e individuos de la diócesis»; o en la carta del párroco de S. Juan Bautista de Aliaga (Teruel) de 18 de abril de 1929, en que muestra sus reservas al obispo por la conducta del ecónomo y por sus contactos con anticuarios. Sobre conflictos entre clérigos por este motivo, véase la carta del regente de Los Olmos (Teruel), que el 24 de septiembre de 1928 acusaba a otro padre de azuzar la animosidad del pueblo contra él por la venta de algunos bienes de la parroquia. Ambas cartas, en ADZ, legajo «Cartas y documentos, 1928-1933», carpeta 1929.

Si llegaba a oídos de los vecinos la venta o desaparición de algún objeto de la iglesia, se planteaba, en primer lugar, un conflicto entre el clero y la comunidad, que se consideraba atacada en sus pertenencias por haberse llevado a cabo la venta sin su consentimiento, sin ser consultada siquiera. En ningún momento se mencionaba que el objeto desaparecido (casullas, columnas, cruces, cálices, etc.) fuera propiedad del pueblo; pero sí había un sentimiento común de pertenencia de los objetos de la iglesia a la comunidad, bien porque hubieran sido donados por alguno de los vecinos, bien porque se hubieran adquirido con las limosnas de los feligreses. Formaban parte de su identidad como comunidad, no sólo porque diferenciaban y caracterizaban su iglesia y sus ritos de culto sino porque representaban el pasado, la historia y la tradición de su pueblo. Y como parte de ella, de su forma de exteriorizar sus relaciones con la divinidad, el clero destinado en cada momento tenía la obligación de preservar ese conjunto cultual, de mayor o menor valor artístico, pero de alto contenido simbólico. Cualquier tipo de enajenación por parte del clero sin consentimiento del pueblo era, a juicio de los vecinos, un robo, porque el cura había vendido lo que no era suyo. Eso fue lo que se tuvo que oír el párroco de Luco de Bordón (Teruel) por salir en defensa del anterior regente acusado de haber enajenado una casulla y un estandarte. Según sus palabras, el pueblo, que sólo quería que le devolvieran los objetos, le decía que

> en cuestión de interés y vender lo que no es nuestro todos los curas nos llevamos de poco y por eso nos tapamos las faltas unos a otros.[16]

Los argumentos de la protesta hacían referencia a dos factores: por un lado, sucesos como esos perjudicaban el buen nombre del pueblo; y, por otro —aparentemente más importante por la reiteración con que aparecía en las cartas enviadas a la diócesis—, perjudicaban a la religión. Así lo expresaban varios vecinos de Albella (Huesca) al comunicar al obispo que

---

16 Texto aparecido en una de las varias cartas remitidas por el párroco de Luco de Bordón entre noviembre de 1930 y enero de 1931 al Arzobispado; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpetas 1930 y 1931, respectivamente. Sobre la percepción de los vecinos de cualquier localidad de dos campos de interés distintos —el de la Iglesia y el del pueblo— y sus consecuencias en el plano religioso —en torno a las relaciones entre la religión oficial y la religiosidad popular— trata José Luis García García, «El contexto de la religiosidad popular», en C. Álvarez Santaló y otros (coords.), *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 19-29.

habían puesto en conocimiento del juez de primera instancia de Boltaña la venta que el cura había hecho de unas columnas de un altar de la iglesia, de cierto valor artístico:

> Este pueblo Sr. es de aquellos que aman la religión por fuerza de fe, y de pocos años a esta parte se nota alguna frialdad y desprecio a la misma en algunos vecinos, debido todo a los muchos abusos y malos ejemplos dados a los feligreses por el referido párroco, siendo este uno de tantos y que por su gravedad no puede dispensársele como hasta la fecha venía sucediendo.[17]

Estas actuaciones del clero eran, por tanto, un golpe a la comunidad, primero, porque suponían la enajenación de objetos símbolo de su identidad que consideraba le pertenecían, y, segundo, porque podían debilitar su cohesión religiosa. A este respecto no debemos olvidar la importancia del discurso religioso como elemento integrador y legitimador del orden socio-político existente, así como la conciencia de los pueblos afectados de que tales abusos del clero provocaban en algunos sectores de la localidad cierto recelo, distanciamiento escéptico e incluso desprecio hacia lo religioso. Mientras no se dieran determinados factores de tipo socio-político e ideológico que favorecieran la canalización de esos sentimientos hacia formas de protesta anticlerical de corte progresista, con la consiguiente división ideológico-política de la comunidad frente a la «cuestión religiosa», esos sentimientos parecían quedar latentes ante las manifestaciones de solidaridad de toda la comunidad frente a la agresión recibida de un «outsider», el sacerdote normalmente venido de fuera del pueblo.

Esa solidaridad y ese sentimiento de comunidad agredida se reflejaban, por ejemplo, en el papel que adoptaba en estas ocasiones el Ayuntamiento. A él era trasladado a veces el cura para que confesara la venta, como ocurrió en Fanlo (Huesca) en septiembre de 1930.[18] Y él era el que, parece, tomaba la iniciativa, en representación de sus vecinos, a la hora de exigir la devolución de los objetos enajenados. Hasta el punto de que, en

---

17 ADB, Sección «Ayuntamientos de la Diócesis. Dominio temporal de los obispos. Años varios», legajo 906. En respuesta a las abundantes quejas que recibía la Iglesia por este motivo, «hasta de autoridades civiles y políticas», el nuncio de Su Santidad en Madrid emitió una circular el 12 de enero de 1920, en la que prohibía enajenar cualquier objeto de valor artístico o de mérito histórico sin el permiso previo de la Santa Sede; *BEOT*, 30/3/1920, p. 65.

18 Carta de los vecinos de Fanlo de 14 de septiembre de 1930; ADB, sección «Ayuntamientos de la Diócesis. Dominio temporal de los obispos. Años varios». legajo 906.

ocasiones, la cuestión corría el riesgo de convertirse en una muestra a escala local del conflicto entre el poder civil y el religioso por el control del patrimonio artístico de las iglesias. En La Cerollera (Teruel), por ejemplo, fue el Ayuntamiento el que al darse cuenta el pueblo de la ausencia de varios enseres en la iglesia parroquial —entre ellos, una gran cruz con esmaltes— interrogó al cura por las causas de su desaparición. Este se negó a dar explicaciones argumentando «únicamente que de las cosas de la Iglesia no [tenía] que dar cuenta más que a sus superiores eclesiásticos».[19] Actitud parecida tomó el párroco de Luco de Bordón (Teruel) ante las autoridades del lugar haciéndoles ver que no tenían derecho a intervenir en un asunto de la sola incumbencia del prelado. Y acababa expresando su desazón ante la situación que le tocaba vivir por su posición intermedia entre el pueblo y el Obispado: percibía cierta incomprensión por parte de este, al sospechar que se le criticaba una excesiva colaboración con las autoridades civiles en las cosas eclesiásticas; pero, por otra parte, al defender ante el pueblo a su predecesor por la venta de una casulla y un estandarte, tenía que soportar las críticas que se hacían a los sacerdotes y a las autoridades eclesiásticas, y no lograba hacerse con el apoyo y la confianza del pueblo.[20]

Con consecuencias tan desagradables, ¿qué movía a los curas a vender objetos de las iglesias? Dejando aparte los motivos puramente personales que pudieron existir, de la documentación se desprende que la causa fundamental era la necesidad de obtener fondos con los que sufragar el culto y, sobre todo, las reparaciones de los templos. Por los informes presentados al Obispado dando cuenta de los gastos generados por esas obras, se deduce que la mayoría debían ser pagadas por la propia iglesia. En caso de escasez de fondos debían acudir de nuevo a las limosnas —en dinero, especie o jornadas de trabajo— de los feligreses e incluso a las ayudas municipales, aunque sin demasiadas garantías por los eternos problemas económicos de los pueblos. De ahí que no fuera extraño que el cura en momentos de nece-

19 Carta de 5 de diciembre de 1929; ADZ, legajo «Cartas y documentos, 1928-1933», carpeta 1929. Por su parte, el párroco de un pueblo cercano, Castelserás, preguntado al respecto, daba una versión más suave al Arzobispado: el cura de Luco de Bordón había contestado a los concejales que «si pensaban que había faltado en algo al cambiar la cruz, que se dirigieran al arzobispo, que era su superior», según consta en carta de 6 de diciembre de 1929, en el mismo legajo y carpeta.

20 Suceso ocurrido a finales de 1930, citado en la nota 16.

sidad acabara vendiendo objetos de la iglesia, incluso sin autorización del Arzobispado a quien, según la normativa vigente, debía consultar previamente.

La idea de comunidad dispuesta a mantener y preservar su iglesia como uno de los símbolos de su propia existencia seguía plenamente vigente en los años de la Segunda República, y se manifestó también en forma de quejas al clero ante la nueva situación que tuvo que afrontar la Iglesia por la supresión de la asignación estatal para el culto y el clero. Obligada a buscar fuentes de financiación alternativas, recurrió principalmente a las limosnas de los fieles. De la correspondencia de los párrocos con el Obispado, trasciende la voluntad de muchos vecinos de contribuir al sostenimiento de su parroquia, la de su comunidad o la de su pueblo, siempre y cuando los donativos sobrantes no salieran de ella y fueran a parar a la diócesis. En ese caso algunos amenazaban con no entregar nada. En otras ocasiones, incluso pedían también, como compensación al esfuerzo que debían hacer por mantener el culto y el clero local, la celebración gratuita de bautismos, bodas y entierros; querían que se eliminaran los gastos inherentes a esas ceremonias, una de las cuestiones susceptible, como veremos a continuación, de generar también algunas quejas.[21]

3.1.3. Exceso de celo del clero secular

Si la negligencia o el descuido del clérigo en sus funciones sacerdotales podía constituir motivo de queja, a veces incluso ante el Obispado, no lo eran menos aquellos sacerdotes que adoptaban un celo excesivo en su misión pastoral, sobre todo si intentaban seguir al pie de la letra los cánones eclesiásticos en lo relativo a las ceremonias religiosas.

En este sentido la protesta surgía, en ocasiones, contra el cura que intentaba anular o limitar tradiciones religiosas del pueblo en el que oficiaba. Por

---

21 Eso es lo que solicitaban los vecinos de Blancas (Teruel), según comunicó su párroco al Arzobispado de Zaragoza el 16 de abril de 1933; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1933. Ejemplos de la actitud reseñada en el texto con respecto a las colectas pro culto y clero en Tauste (Zaragoza) —carta de 14 de diciembre de 1931—, Quinto (Zaragoza) —carta de 7 de enero de 1932—, Monforte de Moyuela (Teruel) —carta de 2 de septiembre de 1932— y Paniza (Zaragoza) —carta de 6 de julio de 1932—; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpetas 1931 y 1932.

ejemplo, la aplicación de las normas del Obispado suprimiendo la utilización de la música en las misas provocó, cuando menos, resistencia activa en muchos pueblos, a tenor de la repetición de la normativa en los boletines eclesiásticos de la archidiócesis de Zaragoza. Como costumbre bastante arraigada, sobre todo en las ceremonias religiosas de las fiestas patronales, algunos pueblos se negaban a eliminar la banda de música en la misa.[22]

De este tipo de conflictos, expresión del choque entre una religiosidad popular y la religión oficial más preocupada por someter a las normas y al control eclesiástico todo tipo de manifestación religiosa de las gentes, el caso más significativo que nos ofrece la documentación consultada tuvo lugar en la parroquia de Santa María Magdalena de Luesia (Zaragoza) en 1930. El sacerdote, recientemente destinado al pueblo, se oponía a una romería de cuatro días al santuario de Nuestra Señora de la Oliva que se celebraba cada tres años, así como a la costumbre que tenían los vecinos de subir a la torre a bandear las campanas diariamente desde San José hasta el primer viernes de mayo, día de comienzo de la romería. En los años que esta no se hacía, tenía lugar una especie de simulacro durante ocho o diez días con toque de campanas incluido. Desaprobaba tales actos porque eran en su opinión un «semillero de pecados enormes», pues todos, hombres, mujeres y jóvenes, se entregaban a las «bajas pasiones». Según relata el párroco, el año anterior, y ante la pasividad del alcalde, su predecesor estuvo a punto de sufrir algún atropello por oponerse también a la romería. Aun con todo, y a riesgo de cargar con la «odiosidad» de sus feligreses, el nuevo sacerdote estaba dispuesto a continuar trabajando para acabar con aquella tradición, exigiendo al Ayuntamiento que apoyara sus demandas.[23]

---

22 Caso de La Almolda (Zaragoza), según carta del ecónomo de la iglesia parroquial de 16 de mayo de 1929; ADZ, legajo «Cartas y documentos, 1928-1933», carpeta 1929. El problema se saldó con la autorización de la Comisión de Música Sagrada del Arzobispado para que la banda pudiera tocar, pero sólo por esa vez, por dos días, siempre que lo hiciera exclusivamente en las partes cantables de la misa y no utilizara ningún instrumento «fragoroso».

23 ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1930. En el contexto más amplio de las relaciones entre la religiosidad popular y la religión oficial, episodios como el anterior habría que incluirlos dentro de la tendencia de la Iglesia católica a colocar bajo el control eclesiástico las manifestaciones de la religiosidad popular en su afán por reconducirlas en beneficio de la recatolización de las masas, proceso ya iniciado en el siglo XIX y estudiado para el caso francés por Ralph Gibson, *A social history of French catholicism. 1789-1914*, Londres, Routledge, 1989, pp. 134-157.

Junto a este tipo de situaciones en las que el clero se enfrentaba con las tradiciones religiosas populares, un último motivo de censura y de resentimiento hacia él lo constituía la actitud que este adoptaba en las ceremonias que marcaban las grandes etapas de la vida de una persona, sobre todo la boda y el entierro.

Una primera causa de esas críticas podía ser la negativa del sacerdote a oficiar alguno de esos actos por considerar al receptor al margen de la Iglesia o en abierta oposición con sus postulados. Un caso llamativo tuvo lugar en La Hoz de la Vieja (Teruel), desde donde el arzobispo recibió en junio de 1931 la carta del barbero del pueblo acusando al párroco de «indigno ministro de Cristo» y de

> hombre corrompido por los vicios, y ajeno a todas las virtudes que a la misión de su sacerdocio deberían adornar, realiza una labor inicua de difamación en contra de mi profesión, persona y familia que no estoy dispuesto a tolerar por más tiempo, por lo que antes de dirigirme ha [sic] los poderes constituidos dando publicidad a los actos realizados por este señor como fue negarse a administrar la Primera Comunión a una hija mía que la tuve que mandar a la parroquia de Samper del Salz para que allí la tomase, como así fue, podría la maledicencia cebarse en una clase social para mí muy respetable, entre la que cuento muy buenos amigos y familiares, me dirijo a su Ilustrísima, confiando que con su recto proceder, pondrá coto a los desmanes del mencionado sacerdote.

Según el cura tales acusaciones no eran más que calumnias de impíos y ateos, pues —alegaba— ni el padre había acudido a pedir la comunión para sus hijos, ni estos habían asistido al catecismo para prepararse. Añadía que, como barbero que era, se dedicaba a hacer «propaganda satánica» entre los mozos y hombres del pueblo, mientras su mujer, durante los días de la Cuaresma y de las Misiones, había recorrido las calles mofándose de la confesión hasta tal punto que él, como sacerdote, había llegado a dudar de si ambos estaban casados canónicamente. A juicio del clérigo, todo constituía una trampa para comprometerlo y poder llevarlo a la cárcel en aquellos días de la tan cacareada persecución republicana a la Iglesia.

Gracias a la carta del sacerdote que lo sustituyó poco después, descubrimos que ese conflicto no era un caso aislado sino un símbolo de la delicada situación en que se encontraba la convivencia de su predecesor con los feligreses, a la que no debía de ser ajena la actitud de este hacia la política.[24]

---

24 La carta del barbero, de donde procede el texto citado, es del 19 de junio de 1931; la del párroco de 26 de junio de 1931, y la del nuevo cura, de 14 de enero 1932; ADZ, Legajo «Cartas y Documentos 1928-1933», carpeta 1930.

Como ya hemos visto en el capítulo precedente, un motivo de crítica anticlerical en localidades donde había grupos, e incluso autoridades, de ideología republicana, giraba en torno a las condenas que los presbíteros lanzaban en las homilías de las misas contra el liberalismo, el republicanismo y demás ideologías progresistas o revolucionarias. En el caso que nos ocupa, parece que el cura fue más allá al negar la comunión a los hijos de un barbero caracterizado por su ideología contraria a las tradicionalmente legitimadas por la Iglesia.

¿Qué animaba a este a denunciar la actitud del clérigo ante el Arzobispado, cuando, casi con toda seguridad, constituía con su mujer una familia donde se mamaban ideas anticlericales? Independientemente de la confesión de fe católica que hacía en su carta al arzobispo, tenemos que tener en cuenta dos cuestiones.

En primer lugar, aunque ya se había implantado la República, todavía no se había aprobado la Constitución de 1931 ni las leyes posteriores que establecieron el matrimonio civil y la secularización de los cementerios. Por tanto, en cuestión de bodas y funerales, seguían plenamente vigentes, incluso en la ley —cuánto más en las costumbres de los pequeños pueblos—, las disposiciones y prácticas acordes en gran medida a las normas eclesiásticas, en perfecta correspondencia con la posición privilegiada de la Iglesia católica en el régimen de la Restauración. En este sentido, no existía posibilidad de matrimonio civil para los bautizados como católicos, a menos que abjurasen de sus ideas religiosas.[25] Asimismo la legislación atribuía exclusivamente al sacerdote la potestad de conceder la autorización para enterrar en cementerio católico y, según los cánones eclesiásticos, el no cumplimiento de la comunión anual conllevaba la negación del derecho a recibir sepultura cristiana. Por tanto, superada una determinada edad, para casarse o ser enterrado en el mismo recinto que los antepasados del pueblo, era requisito indispensable haber recibido previamente la primera comunión.

Tan importante como esto, especialmente en las pequeñas localidades, era el sentimiento de pertenencia a la comunidad. Dado el peso de la

25 La R. O. del Ministerio de Gracia y Justicia, de 27/8/1906, que proclamaba la libertad de los católicos para adoptar cualquiera de las dos formas de matrimonio autorizadas por la ley, fue derogada por la R. O. de 28/2/1907, argumentándose, entre otros motivos, que tal resolución excedía el límite de las facultades ministeriales.

Iglesia católica, era realmente difícil, por no decir imposible, sentirse integrado en ella si, por ejemplo, no se participaba mínimamente en un cierto número de ceremonias religiosas que resaltaban el sentido de comunidad (romerías, fiestas patronales, procesiones, etc.). Ya vimos cómo cualquier pueblo manifestaba ese sentimiento en torno a su iglesia en contra del clérigo que enajenaba los objetos de culto o de arte sin el consentimiento del pueblo. Y otro indicador al respecto nos lo aporta la propia crítica anticlerical contra el orden socio-ideológico católico cuando denunciaba el vacío que se creaba, sobre todo en las pequeñas ciudades y en los pueblos, en torno a aquellos que cuestionaban el pensamiento y los valores de base católica predominantes en la sociedad. En este sentido, resulta significativo recordar la carta de un matrimonio de Sesué (Huesca), escrita en enero de 1914, en la que se quejaba al obispo de Barbastro de no poder asistir a misa ni ponerse en el sitio de siempre ante la negativa de los vecinos. Más llamativa era la razón de los feligreses para adoptar semejante decisión: los padres del joven no les habían ayudado cuando entarimaron la iglesia hacía unos años, y ni siquiera las ayudas prometidas por la pareja habían servido para hacerles cambiar de opinión.[26]

En definitiva, la presión legal, la presencia constante de la Iglesia en todos los órdenes de la vida cotidiana y la coacción moral de una sociedad regida por valores predominantemente católicos, empujaba a todo individuo en una única dirección socialmente aceptable a la hora de enfrentarse con las ceremonias claves de su vida.

Si todos estos factores movían a un padre de ideología progresista a quejarse del cura por negarle la primera comunión a sus hijos, podemos imaginar la gravedad de las protestas que podía generar la negativa del párroco a enterrar en católico a un vecino del pueblo. De la decisión del clérigo no sólo dependía —desde la mentalidad católica— la vida eterna del difunto, sino también el descanso junto a sus seres queridos y los de su comunidad, su honra y el buen nombre de su familia.

Las prerrogativas clericales en materia de enterramientos estaban amparadas por una legislación que demostraba el fracaso de la laicización

26 Carta de 29 de enero de 1914; ADB, legajo s. n., «Comunicaciones ayuntamientos e individuos de la diócesis». Según los remitentes, la postura de los vecinos fue secundada también por el cura después de fracasar en su intento por solucionar la cuestión.

política del Estado. Aunque este había impulsado el proceso de municipalización de los cementerios desde finales del siglo XVIII, se había visto obligado a reconocer su carácter religioso y, en consecuencia, a adecuar espacios, tanto para aquellos a quienes la Iglesia no admitía enterrar en sagrado, como para los heterodoxos que rechazaban la sepultura cristiana. La Iglesia se apoyó en esta diferenciación entre cementerios civiles y religiosos para apuntalar sus privilegios y aprobaba el control de la autoridad civil sólo sobre los primeros, desde su punto de vista los únicos realmente municipales. Como el cementerio católico se definía por su carácter confesional, la Iglesia exigía el derecho a ejercer jurisdicción inmediata sobre él y a utilizarlo en exclusiva para los individuos que pertenecieran a ella, derecho este último al que apelaba, además, en nombre de la libertad de cultos garantizada por la Constitución de 1876. Sólo a ella y a sus ministros correspondía juzgar qué personas eran acreedoras de ser enterradas en terreno sagrado.

En función de estas consideraciones, la jerarquía rechazaba las aspiraciones de quienes querían enterrar en católico a difuntos considerados por el clero fuera del seno de la Iglesia y descalificaba los argumentos utilizados para cuestionar sus prerrogativas. Unos, le acusaban de negar la sepultura a seres humanos con sus decisiones excluyentes; otros, reclamaban el derecho de todos los vecinos de un pueblo a enterrarse en el cementerio parroquial costeado, en parte o en su totalidad, por el municipio. Para la Iglesia, sin embargo, el carácter sagrado de cualquier cementerio parroquial no dependía de los recursos económicos que lo hubieran hecho posible, sino de su uso y dedicación religiosos, lo que lo colocaba fuera del alcance de la autoridad civil. Desde esta perspectiva, sólo al clero correspondía bendecirlos, visitarlos, custodiar las llaves y demás cuestiones relacionadas con su administración, como el nombramiento de capellanes —o, al menos, su aprobación—, la reconciliación en caso de profanación, el permiso para la exhumación y traslado de cadáveres, etc.[27]

---

27 Un análisis de la legislación sobre cementerios y el alcance de sus propósitos modernizadores a lo largo del XIX, en Julio A. Vaquero Iglesias, *Muerte e ideología...*, pp. 271-363. Sobre los cementerios civiles, su legislación, el significado político-social de los enterramientos en ellos realizados y los problemas que los rodeaban escribe José Jiménez Lozano, *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978.

A partir de 1900 se agudizó la lucha entre el Estado y la Iglesia en la cuestión de los enterramientos: mientras los defensores del laicismo reclamaban el cementerio civil y el dominio de la autoridad local sobre el parroquial —que consideraban municipal— en contra de las prerrogativas eclesiásticas, aquella acentuó en sus predicaciones el carácter maldito del cementerio civil desde el punto de vista teológico y, en consecuencia, su carácter de humillación y de estigma social.[28]

Cuando el clérigo negaba sepultura cristiana a un difunto al que sus familiares querían enterrar en el cementerio católico, solían estallar conflictos, primero con la familia y, después, con la autoridad civil de la localidad según la postura que esta adoptase en el problema entre el clero y la familia. Frente a lo que consideraban arbitrariedad del cura, los argumentos de los parientes podían ir desde los religiosos —confesarse católicos—, sentimentales —deseo de ver enterrado al difunto junto a sus seres queridos— y sociales —relativos a la honra del finado evitando que fuera enterrado en el «corralillo»—, hasta los relacionados con posturas anticlericales más radicales. En estos casos, se negaba al sacerdote todo poder para impedir el funeral, pues —se decía—, el camposanto era del pueblo, que lo había costeado y, en consecuencia, estaba regido por el alcalde; incluso se podía llegar a afirmar la inutilidad del presbítero en tales circunstancias.[29]

En el caso de que los familiares recurrieran a la autoridad civil —juez municipal y alcalde— o estos se personaran en el lugar del suceso, el conflicto podía convertirse en una muestra a escala local del enfrentamiento entre el poder civil y el religioso, esta vez por el control de la jurisdicción sobre los cementerios. Los conflictos se veían favorecidos por la incompleta secularización de estos, derivada del mantenimiento de un régimen mixto de jurisdicción eclesiástico-civil y por el carácter degradante y deshonroso que tenían —si los había— muchos de los cementerios civiles

28 José Jiménez Lozano, *Los cementerios civiles...*, p. 231.

29 Todas estas ideas radicales se escucharon en 1901 en Villanueva de Gállego (Zaragoza) con motivo de la muerte de una mujer cuyos hijos trataron de enterrar en el cementerio católico sin consentimiento del cura, pues la señora había muerto sin recibir los sacramentos y hacía tiempo que no cumplía con parroquia. Aunque ella había pedido auxilios espirituales, uno de sus hijos se había negado a llamar al sacerdote, como tampoco lo habían avisado para que fuera a su casa a darle la comunión desde que se quedó paralítica. Ante la oposición del clérigo, reclamaban la decisión del juez municipal sobre dónde debía ser enterrada; carta del párroco de 8 de marzo de 1901, ADZ, caja «Correspondencia 1901».

construidos durante el siglo XIX. Así, ante la falta de un cementerio civil en San Martín del Río (Teruel), el juez municipal ordenó en febrero de 1901 el entierro de un suicida en el único cementerio existente, el católico, a pesar de la prohibición del párroco de darle sepultura cristiana. O ante la inexistencia en Villanueva de Gállego (Zaragoza) de un depósito de cadáveres aparte del católico —al que sólo se podía acceder atravesando el recinto sagrado—, surgían roces entre el párroco y el Ayuntamiento siempre que este lo necesitaba para practicar autopsias, incluidas las de los suicidas, por el riesgo de profanación que suponían para el lugar.[30]

En otras ocasiones los problemas entre autoridades civiles y religiosas por el control de los cementerios llevaba a un conflicto claro simbolizado en la pugna por la custodia de las llaves del recinto, tradicionalmente en manos del párroco. En Lechago (Teruel), por ejemplo, en julio de 1901, ante la oposición del párroco a dar sepultura cristiana a un niño nacido muerto y sin bautizar, y ante su reiterada negativa a entregar a la autoridad civil la llave del cementerio, el alcalde, el juez y la guardia civil se personaron en su casa para exigírsela por temor a alguna alteración del orden público por parte de los familiares y de algunos vecinos. A la mañana siguiente las autoridades procedieron al entierro del niño en el cementerio parroquial, por lo que según los cánones eclesiásticos este quedó profanado.[31]

En definitiva, junto a las decisiones polémicas de los sacerdotes al negar la sepultura cristiana a algunos difuntos, el principal motivo de los conflictos locales con respecto a los cementerios en el primer tercio del siglo XX giró en torno a la lucha entre el poder civil y el eclesiástico por el control de su jurisdicción. La secularización de los cementerios establecida por la Segun-

---

30 Lo de Villanueva de Gállego se relata en la carta citada en la nota anterior; lo de San Martín del Río en una comunicación del párroco de 22 de febrero de 1901; ambas, en ADZ, caja «Correspondencia 1901». Otro caso de tensión entre ambas autoridades por la decisión de la civil de enterrar a alguien en católico, en contra de la voluntad del párroco, tuvo lugar en Loporzano (Huesca), según *BEOH*, 4/1/1924. Sobre el fracaso de la secularización de los cementerios municipales en el siglo XIX, véase Julio A. Vaquero, *Muerte e ideología...*, pp. 334-342.

31 Al final el alcalde fue multado por el Gobierno Civil de Teruel, al haberle comunicado el arzobispo de Zaragoza que aquel se había excedido en el cumplimiento de la orden de enterrar al niño en lugar adecuado para ello, según establecían las Reales Órdenes de 16/4/1883; ADZ, caja «Correspondencia 1901». También en el caso antes referido de San Martín del Río, la denuncia del Arzobispado al Gobierno Civil determinó la instrucción del correspondiente expediente al juez municipal.

da República en enero de 1932 no significó ni mucho menos el comienzo de los conflictos entre ambas instancias de poder por su control, como lo ponen de manifiesto las comunicaciones de los párrocos a su obispo a lo largo de las tres primeras décadas del siglo XX denunciando lo que consideraban un abuso de la autoridad civil en el ejercicio de sus competencias.

Estos «abusos» se producían generalmente cuando la autoridad civil, en el desempeño de sus funciones, tomaba decisiones que el clero juzgaba invadían su campo de acción modificando sus tradicionales prerrogativas en los funerales religiosos. Esa sensación de competencia e invasión es la que transmite la carta del párroco de San Miguel de Graus (Huesca) sobre la intervención del juzgado municipal en el entierro de una persona muerta a consecuencia de su intento de suicidio. A pesar de que en el último momento antes de morir había solicitado confesión y había recibido el viático, el juez se hizo cargo del cadáver y, sin comunicárselo al cura, lo trasladó al depósito del cementerio parroquial, donde se practicó la autopsia. Al final fue inhumado en el mismo cementerio sin toque de campanas ni ceremonia litúrgica y sin la asistencia de ningún sacerdote; peor todavía —se quejaba el sacerdote—, ni siquiera se lo habían comunicado con posterioridad. Por todo ello, y ante la inminente finalización de las obras del cementerio municipal, el párroco temía la facilidad con que podían prescindir de sus servicios para los funerales, incluso de fieles católicos.[32]

El otro resquicio abierto a la intervención del poder civil lo constituía la competencia legal del Ayuntamiento en todo lo relativo al mantenimiento de la salud e higiene públicas. Y si este adoptaba algunas resoluciones en esas materias que afectaran al traslado de cadáveres y a la celebración tradicional de los funerales, el clero se oponía a ellas tajantemente, sobre todo si sospechaba de la ideología y de las convicciones religiosas de los promotores de las medidas. Esto es lo que ocurrió en Ejea de los Caballeros (Zaragoza), en septiembre de 1929, donde el secretario del Ayuntamiento, hombre que no cumplía con parroquia ni con otros deberes religiosos y que incluso se desahogaba contra las prácticas piadosas cuando tenía ocasión, según manifestaba el párroco, había propuesto un oficio sobre el traslado de cadáveres calificado por el sacerdote de «duro y

32 Carta de 15 de marzo de 1913; ADB, Obispado de Barbastro, sección «Correspondencia Diócesis. Arciprestazgo de Graus. II», legajo 938.

herético», por cuanto consideraba «perniciosa costumbre» las exequias de cuerpo presente. Como reconocía el cura en su carta al Arzobispado, temeroso de los perjuicios que se seguirían para el personal de la parroquia al disminuir la celebración de funerales, se oponía a una norma que imponía la obligatoriedad del traslado del cadáver por la vía pública sin hacer ninguna parada, porque, en la práctica, implicaba la prohibición de las exequias de cuerpo presente en el interior o en el atrio de la iglesia. Mientras no se construyera la capilla del cementerio católico, el oficio de Alcaldía sólo permitía por higiene y salud pública que los cadáveres pasaran por la puerta del templo y se detuvieran unos breves instantes para el responso, por respeto a las costumbres piadosas y creencias que «todos» profesaban.[33]

Cuando llegó la Segunda República y los ayuntamientos tuvieron que aplicar las normas sobre secularización de los cementerios y manifestaciones públicas de la religión —entre ellas las relativas a la administración del viático y a las comitivas funerarias, fuente de múltiples dudas y malentendidos—, los conflictos entre la autoridad civil y la religiosa en torno a los enterramientos no eran en absoluto ninguna novedad. Eso sí, se multiplicaron, bien porque los ayuntamientos se adelantaron con sus oficios a la aprobación de las leyes correspondientes en Madrid o porque decidieron aplicaciones restrictivas de las leyes, bien por la negativa del clero a aceptar una legislación que acababa con sus prerrogativas tradicionales en esta materia, al atribuir a la autoridad civil el control definitivo de la jurisdicción de los recintos funerarios una vez municipalizados.[34]

---

33 La carta del párroco de 18 de septiembre de 1929 y el oficio del Ayuntamiento —de donde proceden «perniciosa costumbre» y «todos»— en ADZ, legajo «Cartas y documentos 1929-1933», carpeta 1929. Un problema parecido se planteó unos meses después en Huesca al declarar el Ayuntamiento el estado epidémico, por las limitaciones que de ahí se derivaban para la conducción de los cadáveres y el ritual de los funerales; las protestas eclesiásticas se recogen en el periódico católico de la ciudad *Montearagón*, 24/1/1931, «La conducción de cadáveres.»; 25/1/1931, «Por la libertad ultrajada», 27/1/1931.

34 Un caso de aplicación restrictiva de la ley sobre las manifestaciones públicas del culto, en Ojos Negros (Teruel), donde, según carta del párroco de Nuestra Señora del Pilar de 18 de febrero de 1932, los socialistas demandaban que se aplicara la circular del gobernador civil de 28 de enero de 1932 sobre prohibición de las procesiones, a la administración de los viáticos y a la costumbre de que el cura fuera a buscar al difunto a su casa, por cuanto consideraban procesiones a ambos ritos. Un ejemplo de la actitud del clero, reacio a aceptar la posibilidad de que la autoridad civil pudiera limitar o impedir la celebración tradicional de los enterramientos, en Aranda de Moncayo (Zaragoza), según carta del párroco de 17 de noviembre de 1932. Normalmente el rechazo del clero a los entierros civiles se manifes-

La aplicación de la legislación republicana originó nuevas situaciones de queja recogidas en la documentación disponible en los archivos diocesanos. Con la secularización de los cementerios, se aprobó que todo enterramiento tendría carácter laico a no ser que el difunto hubiera manifestado de forma expresa lo contrario. Por ello, si una persona no declaraba abiertamente su voluntad de recibir sepultura cristiana, ni sus familiares podían obligar a enterrarlo por lo católico, ni los sacerdotes podían hacer uso de sus prerrogativas de antaño.[35]

Aunque por la trascendencia del acto y la irreversibilidad de la decisión sacerdotal de conceder o denegar sepultura cristiana, los enterramientos habían concentrado muchas de las quejas que originaba la actuación del clero en el ejercicio de su ministerio antes de la proclamación de la República, no fueron los únicos. De las fuentes consultadas se deduce que el otro foco principal de disputas se centraba en la cuantía de las costas por dispensa matrimonial.

Siempre que los contrayentes fueran primos hermanos o tuvieran un grado de consanguinidad relativamente cercano —tercer o cuarto grado—, la pareja debía solicitar la dispensa matrimonial a la Iglesia. Para conseguirla, debían sufragar antes de la boda unas costas establecidas por la diócesis, aparte de los aranceles parroquiales correspondientes a la ceremonia. No todos los novios estaban conformes con las cuantías fijadas y presionaban al párroco para que consiguiera una rebaja significativa. De las cifras indicadas en las cartas enviadas por los sacerdotes al Obispado comunicando los problemas que encontraban para lograr la aceptación de las costas impuestas, se deduce que había grandes diferencias entre las dispensas de unas parejas y otras en función, principalmente, de sus posibilidades económicas y de su posición social. Los conflictos afectaban a todo tipo de costas, tanto a las altas como a las más bajas, aunque el mayor número de

---

taba en las homilías, motivo de multas por parte de la autoridad gubernativa, como la que se impuso en agosto de 1932 al párroco de Sta. María la Mayor de Alcaine (Teruel) por decir que «todo individuo o vecino que fallecía y lo enterrabais por lo civil lo hacían como si fuera un animal», según cuenta en su carta de 10 de agosto de 1932. Todos los documentos en ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpetas 1931 y 1932.

35 Las recomendaciones a los fieles aconsejando distintos medios —testamentos, actas notariales, impresos— para asegurarse la sepultura cristiana en caso de fallecimiento, en una circular del *BEOZ*, 1/3/1932, pp. 98-99; y *El Noticiero*, 27/1/1932, p. 1, y 28/2/1932, p. 4, «Católico: lee y obra».

quejas correspondía a estas últimas por imposibilidad material de satisfacerlas dado el grado de pobreza de las familias de los contrayentes. En otras ocasiones, las parejas de situación económica más holgada consideraban la cuantía fijada excesivamente alta, bien en sí misma, bien por comparación con las establecidas anteriormente para matrimonios del mismo grado de consanguinidad y parecida posición social en la parroquia.

En la mayoría de los casos encontrados en la documentación, más que un verdadero conflicto daba la impresión de tratarse de una especie de negociación, en la que cada una de las partes intentaba conseguir las condiciones más favorables: los novios la menor cuantía posible y la Iglesia los mayores ingresos. Y en el centro el párroco, como auténtico intermediario, preocupado tanto por hacer prevalecer los derechos y prerrogativas de la Iglesia, como por solucionar el problema planteado en bien de la concordia y el entendimiento con sus feligreses, hasta el punto de que no era extraño, especialmente en casos de pobreza de los contrayentes o de amenazas de amancebamiento por parte de estos, que el cura acabara proponiendo al Arzobispado el descuento de la cantidad en disputa en su asignación.

Dado este carácter de negociación que parecía tener la fijación de las costas de dispensa matrimonial, el verdadero conflicto surgía cuando los novios amenazaban con casarse por lo civil o con hacer vida marital sin pasar por la vicaria si no se les rebajaba la dispensa al nivel de otras parejas casadas con anterioridad en similares circunstancias. Ante esta situación, el párroco solía recomendar al Arzobispado la aceptación de sus demandas; todo con tal de acallar las malas lenguas, evitar las quejas contra las dispensas, el amancebamiento o cualquier precedente de matrimonio civil que pudiera servir de ejemplo para otras personas de la localidad.[36]

---

36 Ese era el temor del cura de Azaila (Teruel), según comunica en carta de 20 de junio de 1904, dado el escaso espíritu religioso que reinaba en el pueblo. Algo similar en Nonaspe (Zaragoza) —carta de 19 de agosto de 1904—, en Alcaine (Teruel) o en Pina de Ebro (Zaragoza) —carta de 29 de agosto de 1905—, localidades, estas dos últimas, donde, según comunicaban sus párrocos, no eran extrañas las parejas amancebadas, personas a las que era realmente difícil convencer de la necesidad de pagar las dispensas cuando pensaban en casarse canónicamente. Más cartas en torno a la cuestión de las dispensas matrimoniales, en ADZ, cajas «Correspondencia 1904» y «Correspondencia 1905», entre las que se encuentran las anteriores y otras de Monroyo, Monreal del Campo, Alcaine y Torredearcas (Teruel), Mallén y Plenas (Zaragoza), etc. En todas estas comunicaciones las cuantías solicitadas en un principio por el Arzobispado en concepto de dispensa matrimonial oscilaban entre las veinte pesetas (Monreal del Campo) y las trescientas sesenta (Monroyo), aunque algunas parejas obtuvieron finalmente la dispensa gratuita debido a su grado de pobreza.

3.1.4. Interpretación de la prensa de orientación anticlerical

En conjunto, tanto la moralidad como la actuación del clero en el ejercicio de su ministerio sacerdotal constituían un primer gran grupo de motivaciones para la crítica anticlerical en la vida cotidiana del mundo rural aragonés, predominantemente católico, del primer tercio del siglo XX. Esta crítica se manifestaba ante el desajuste entre el comportamiento del clero y lo que desde la mentalidad popular se consideraba apropiado a la figura del pastor, ante la negligencia en el desempeño de su labor sacerdotal o, por el contrario, ante su excesivo celo e inflexibilidad por seguir los cánones eclesiásticos o por defender las prerrogativas de la Iglesia en ceremonias religiosas especialmente significativas (fiestas patronales, romerías, bodas, funerales, etc.).

¿Había algún paralelismo entre esas críticas y las que recogía la prensa de orientación anticlerical? Y si era así, ¿cómo se reflejaban e interpretaban estos motivos de la crítica rural al clero en los medios y círculos progresistas y revolucionarios anticlericales, principalmente urbanos?

Lógicamente, la prensa anticlerical se hizo eco de muchas de las causas que motivaban las críticas al clero en el mundo rural, no sólo porque algunas también se producían en las ciudades sino también porque, en un país donde la Iglesia tenía tanta presencia en la vida cotidiana de las gentes, eran fácilmente entendidas e identificadas por todos los ciudadanos. Ahora bien, ni recogía todos los motivos analizados en las páginas anteriores, ni los presentaba de igual forma, pues los caracteres y objetivos de ambas fuentes eran totalmente dispares. Si unos comunicaban los obstáculos que el clero encontraba a su misión pastoral o las razones por las que se solicitaba del Obispado el traslado de sacerdotes mal vistos por la comunidad en beneficio de la salud de estas y de la religión, a otros les interesaba más resaltar y difundir aquellos motivos de queja en los que se pudiera destacar un alto contenido anticlerical, bien por la supuesta inmoralidad que reflejaban del clero, bien por simbolizar a la perfección la intolerancia que se le atribuía. Se trataba de dar así mayor eficacia al descontento popular contra el clero, para orientarlo en una dirección acorde con los intereses movilizadores y/o secularizadores de los sectores anticlericales.

En primer lugar, conviene destacar una diferencia significativa. Frente al escaso número de cartas dirigidas a los obispados en relación con las comunidades religiosas, destaca la crítica sistemática que recibían

de los medios anticlericales. Aunque esta diferencia se deba, en gran medida, a la naturaleza de las fuentes utilizadas en los archivos diocesanos, más centradas en el clero secular, resulta, en parte, indicativa de la ausencia de los regulares en el mundo exclusivamente rural. Las denuncias que se les hacían en la prensa anticlerical, especialmente las relativas a la actitud de los religiosos en sus funciones educativa y asistencial, eran específicas, por otra parte, de los medios anticlericales de las ciudades y de las ricas localidades cabeceras de comarca donde se situaban los centros religiosos.

Por su parte, la crítica que el clero secular merecía de los feligreses por su comportamiento moral poco apropiado a su dignidad eclesial encontró una importante acogida en los periódicos anticlericales. Planteada desde presupuestos éticos básicamente cristianos, que incluso a veces los propios medios anticlericales reclamaban como propios, les permitía calar más fácilmente en las mentalidades católicas críticas con su clero abriéndoles la posibilidad de modificar su juicio al respecto en una dirección anticlerical progresista. En este sentido, se entiende que incluso periódicos radicalmente anticlericales justificaran la crítica de las inmoralidades del clero como una especie de misión épico-histórica que les había correspondido realizar con objeto de corregir a los clérigos y de advertir a las gentes sencillas del peligro que corrían frecuentando el trato de sus miembros podridos.

Es evidente que el objetivo de la prensa anticlerical no se situaba en el plano religioso. Por ello, aunque sus críticas al comportamiento moral del clero eran muy parecidas a las que se planteaban en medios católicos populares, marcaba en ocasiones una distancia irónica. Así lo hizo *El Progreso* en un pequeño artículo sobre la protesta que merecían en pueblos como Peñaflor (Zaragoza) los curas cuyo proceder distaba visiblemente del espíritu evangélico de su ministerio:

> ¿No podía estar sobre la pista el arzobispo para enterarse del comportamiento de los clérigos? Se puede ser prelado de manga ancha, amigo Soldevila, que al fin y al cabo todos somos pecadores, mas no tanto, que se resienta por la holgura la fe de nuestros mayores... clericales.

Cualquier incidente, rumor o bulo en el que saliera malparada la moralidad del cura servía. Con este propósito se acumularon tal cantidad de «sucesos edificantes» de clérigos que *El Progreso* llegó a exclamar:

> Nosotros hemos tomado el acuerdo de suspender la propaganda anticlerical. ¿Para qué? Demasiado predican con escandalosos ejemplos los ministros del Señor.
>
> Otro mes como el pasado y se va a pique por sí sola la poquísima fe que en España queda.[37]

Estas líneas se publicaban un mes después del crimen de Pastriz, suceso que se convirtió en los medios anticlericales zaragozanos de principios del siglo XX en punto de referencia obligado de las irregularidades morales del clero. Si seguimos la versión ofrecida por *El Progreso*, el cura de la localidad asesinó de varios disparos a Francisco Bernard, un agricultor acomodado del pueblo, mientras ambos paseaban a mediados de julio de 1904. El sacerdote, después de confesarse autor del crimen, se entregó y fue trasladado a la cárcel de Zaragoza ante el temor a un linchamiento. El mencionado periódico republicano convirtió el caso en el tema central de su campaña anticlerical del momento. Todos los detalles que de él se dieron respondían a una serie de características arquetípicas que encajaban en la campaña que dicho medio venía desarrollando contra del arzobispo Soldevila desde su llegada a la diócesis. A este se le achacaba el ejercicio de una especie de caciquismo clerical manteniendo postergados en los pueblos a curas sobresalientes, mientras nombraba para puestos importantes en Zaragoza a otros apadrinados por distintas damas aristocráticas de la capital. Al cura de Pastriz se le presentaba como una víctima más del caciquismo ejercido por el prelado, aunque no por ello era inocente. Según *El Progreso*, le adornaban una serie de «virtudes» características del modelo de cura representado por los anticlericales: mujeriego, juerguista, orgulloso e impetuoso, y llevaba siempre un arma encima con la que incluso celebraba misa. Por todo ello —decía—, los vecinos de la localidad deseaban su traslado. Esta solución, salida típica adoptada por los pueblos cuando tenían algún conflicto con los sacerdotes destinados en ellos, fue la que ofreció el diario como posible causa del fatídico desenlace: cuando el cura se enteró de lo que se planeaba, supuso que el Arzobispado pediría la opinión

---

37 *El Progreso*, 23/8/1904, p. 1, «En Sádaba. El pueblo contra los curas». Esta idea, muy repetida en los medios anticlericales, no era una observación exclusivamente suya; aparecía también en la correspondencia remitida a los obispados, que a menudo achacaba el desprestigio creciente de la religión o la perdida de piedad en los pueblos a los escándalos y conflictos en que aparecía implicado el clero. El anterior párrafo citado en el texto aparece el 18/11/1904, p. 1, «Los pueblos contra los curas».

de Francisco Bernard, hombre muy religioso y de gran ascendiente moral entre sus vecinos, y lo asesinó.[38]

Este suceso no debe hacernos olvidar que las críticas más abundantes de los medios anticlericales a la conducta moral del clero se centraron en la debilidad de este por el sexo femenino y en los conflictos entre sacerdotes. Lo primero, según hemos visto en el capítulo anterior, no era presentado como un defecto aislado que afectaba de vez en cuando a algún clérigo y que se solucionaba fácilmente solicitando su traslado; era algo mucho más grave, prácticamente inherente al celibato, por lo que desde la perspectiva anticlerical casi ningún clérigo estaba a salvo de convertirse algún día en el autor de un abuso de naturaleza sexual. Si a esto se le unía la referencia a algunas de sus predicaciones en contra de la libertad de pensamiento o acusando a los republicanos de la falta de agua y de otras catástrofes, las conclusiones eran apabullantes: ¿cómo permitían las autoridades que se dijeran tales barbaridades?, ¿cómo podían llamarse civilizados aquellos que se arrodillaban ante hombres de semejante catadura moral?[39] En definitiva, se estaba cuestionando la capacidad moral de todo clérigo para dirigir y controlar las conductas morales y la formación espiritual de sus feligreses.

La misma interpretación se podía deducir de los enfrentamientos entre clérigos, en ocasiones atribuidos por la prensa anticlerical a celos en sus conquistas amorosas.[40] Sus disputas personales servían para poner en duda su capacidad de dirección moral de una comunidad, en primer lugar

---

38 *El Progreso*, 22/7/1904, p. 1, «Crimen en Pastriz. Un cura asesino. El pueblo contra el cura», y más artículos en días sucesivos.

39 Parecidas preguntas se planteaba *El Progreso*, 13/4/1905, p. 1, «Suceso escándalo», sobre lo ocurrido en Alagón (Zaragoza) pocos días antes, cuando una joven de diecisiete años que trabajaba para el párroco de la villa se tiró desde el segundo piso de la casa parroquial, supuestamente huyendo del asedio y de la violación por parte del clérigo. Según el mismo artículo, el cura fue detenido y conducido a La Almunia por la guardia civil, donde quedó a disposición judicial. *El Clamor Zaragozano*, 20/4/1905, p. 3, «Moral de sacristía», también se hizo eco del caso.

40 El caso de Sádaba (Zaragoza), donde en agosto de 1904 el pueblo se amotinó contra los curas por el escándalo público que organizaron, al parecer a causa de un lío de faldas, es el ejemplo más ampliamente tratado por la prensa republicana anticlerical aragonesa sobre los conflictos entre miembros del clero. Según su versión, el Obispado los destituyó y suspendió a consecuencia de esos hechos y la guardia civil tuvo que proteger su marcha del pueblo; *El Progreso*, 23/8/1904 y 28/8/1904, «En Sádaba. El pueblo contra los curas»; *El Clamor Zaragozano*, 28/8/1904, p. 3, «Moral de sacristía»; 1/9/1904, p. 3, «Matonismo eclesiástico».

porque —se decía— ni siquiera eran capaces de conducirse pácificamente entre ellos, y, en segundo lugar, porque con su comportamiento en vez de llevar paz espiritual a los pueblos alteraban gravemente la convivencia. La conclusión inmediata se planteaba ya en el plano de las relaciones entre la autoridad civil y la eclesiástica: ¿qué medidas de rigor tomaban las autoridades contra aquellos clérigos que trastornaban la vida de los pueblos? La respuesta negativa tenía que actuar como un nuevo revulsivo movilizador en la lucha por la consecución de la supremacía del poder civil sobre el religioso.

Muy atrás quedaban, pues, las soluciones que tradicionalmente proponían los vecinos para acabar con los enfrentamientos entre clérigos: la petición dirigida al Obispado solicitando su traslado y sustitución. Esta salida no suponía, a juicio de los anticlericales, ninguna garantía de recibir a un clérigo adecuado a las necesidades espirituales de pueblo. De ahí la insistencia en las injusticias que rodeaban a la organización interna de los obispados, basada en opinión de aquellos en el ejercicio de un auténtico caciquismo clerical.[41] Este tema proporcionaba a la prensa anticlerical, sobre todo a la republicana, una doble ventaja pues, además de servirle para cuestionar la capacidad de dirección moral de la Iglesia, incidiendo en los supuestos abusos e injusticias de su organización interna, le permitía presentarse como defensora del bajo clero honrado. Conseguía así una coartada contra aquellos que la acusaban de clerófoba y podía aspirar de esa forma a obtener una mínima simpatía del clero bajo por el proyecto republicano. Este fue, a nuestro juicio, el principal motivo que le llevó a recoger, a comienzos de la Segunda República, denuncias sobre las injusticias de la organización eclesiástica.[42]

---

41 *El Clamor Zaragozano*, 4/10/1903, p. 3, «Ante todo la justicia»; *El Progreso*, 5/1/104, p. 2, «Botones de muestra», y 17/1/1904, p. 1, «¿Qué pasa en el palacio arzobispal?», sobre los pretendidos abusos de poder cometidos por Soldevila, presentados en forma epistolar por supuestos presbíteros de Zaragoza; 10/12 y 31/12/1904 y 14/1/1905, p. 1, «La odisea de un tonsurado. Historia que parece un cuento»; 3/12/1905, p. 1, «¿Qué ha pasado en Jaca?», sobre el nepotismo atribuido al Obispado de Jaca en la provisión del cargo de canónigo penitenciario de la ciudad. Por un tema parecido fue denunciado y condenado el autor de «Compás corto de espera», artículo aparecido en *El Diario de Huesca*, 28/11/1907, según consta en el Archivo de la Audiencia Provincial de Huesca, Libro de Sentencias, 1909, sentencia n.º 53.

42 *El Pueblo* (Huesca), 25/6/1932, «¿Qué pasa en esta diócesis?», anunciaba que el periódico iba a hacerse eco del descontento del clero por las destituciones y nombramientos caprichosos en la diócesis o por el arbitrario reparto de las colectas de los fieles; el

La prensa anticlerical no mencionó los motivos de protesta contra el clero relacionados con casos concretos de negligencia en el ejercicio de su labor sacerdotal, a no ser que deseara resaltar de alguna manera su incompetencia para la misión espiritual que tenía asignada. Pero no dejó de noticiar la cuestión de las ventas de objetos de culto y arte de las iglesias por parte de algunos clérigos, así como las protestas de algún pueblo ante la negativa del Arzobispado a conceder ayudas económicas para la restauración del templo o de la casa abadía correspondiente. A principios de siglo, este tema ofrecía a los anticlericales una nueva perspectiva desde la que observar la inmoralidad del clero. Por ello, las noticias se complementaban a veces con detalles de lo que el clérigo había comprado con el dinero obtenido —nunca mencionaban que lo gastara en beneficio del templo del pueblo—, o con comentarios que sugerían el abandono en que se encontraban iglesias y abadías de la diócesis a las que el arzobispo había denegado las ayudas solicitadas para su reconstrucción, mientras él —decían— destinaba miles de pesetas al arreglo del Pilar, repartía duros entre las castañeras y paseaba en coche de lujo.[43]

Los artículos anticlericales también se hacían eco del sentimiento de comunidad que se desarrollaba en estos casos, resaltando sobre todo la unidad popular contra los abusos del clérigo acusado de no cumplir con su misión de preservar el patrimonio eclesiástico de la localidad. Aparentemente no era algo exclusivo de las pequeñas comunidades. En alguna ocasión la prensa reproducía situaciones y argumentos parecidos en relación con los objetos y obras de arte más valiosos albergados en los templos símbolo de la identidad de alguna ciudad, como La Seo y el Pilar en Zaragoza.[44]

---

mismo tema, el 26/6/1932, «En defensa del clero pobre»; *República* (Huesca), 23/5/1931, «Con la Iglesia hemos topado. Esto no está claro».

43 Comentarios aparecidos en *El Progreso*, 18/3/1905, p. 1, «Desde Valpalmas. Desahogos clericales», interpretando la irritación del pueblo ante la negativa de Soldevila a conceder una ayuda para arreglar la torre de la iglesia y la abadía; 31/10/1906, p. 2, «Motín en Alloza. ¿Quién es el culpable? El cura párroco», sobre la venta por parte de este de dos alhajas muy queridas de los vecinos.

44 *El Clamor Zaragozano*, 13/8/1903, p. 3, se preguntaba dónde estaba un báculo magnífico y unos corporales de mucho valor que se conservaban en La Seo bajo la custodia del Cabildo. Sospechaba de su desaparición, dada la venta de tapices que se estaba realizando. Destacaba la resistencia y preocupación de los vecinos de Zaragoza, y afirmaba que estos habían conseguido que se exhibiera en todos los actos de culto en que lo reclamaban una bandeja de oro, devuelta a su lugar de procedencia después de haber desaparecido según el citado periódico.

A comienzos del siglo XX estas críticas dejaron de lado la cuestión del patrimonio artístico de la Iglesia y el debate en torno a la autoridad, civil o religiosa, a quien correspondía su preservación y conservación. En el contexto de la lucha entre ambas instancias de poder por asumir nuevas competencias —el Estado— o por mantener las desempeñadas tradicionalmente —la Iglesia—, el tema de las riquezas artísticas no fue objeto de atención especial por la prensa hasta pocos años antes de la Segunda República. Así, en noviembre de 1929, *El Cruzado Aragonés*, periódico católico de Barbastro (Huesca), criticaba la campaña de algunos diarios de Madrid —*El Sol*, *La Voz*, etc.— que reclamaban las riquezas artísticas de catedrales, iglesias y monumentos religiosos como tesoros del Estado o de la nación, acusando a los prelados de extralimitarse en sus funciones al defender la propiedad de la Iglesia. Y ya en la República, la necesidad de salvar «nuestra riqueza artística» justificó la intervención de la autoridad civil para evitar la consumación de ventas de obras de arte de los templos realizadas por los sacerdotes.[45] E incluso se convirtió en argumento esgrimido por los anticlericales republicanos para criticar la violencia que acababa quemando o destruyendo iglesias, edificios religiosos y obras artísticas más o menos valiosas.

Si, en general, fue escaso el interés de los medios anticlericales por las dejaciones del clero en el ejercicio de su ministerio, no ocurrió lo mismo con las críticas que merecían entre la población por su excesivo celo en las ceremonias religiosas. La prensa de orientación anticlerical recogía gustosa estos conflictos que representaban a la perfección la convicción anticlerical sobre la intransigencia del clero y los abusos de poder en el desempeño de sus prerrogativas. A partir de ahí se concluía que las creencias ya no se imponían y que los pueblos ya no eran los mansos rebaños de antaño. Si surgían problemas de carácter exclusivamente religioso, derivados del contraste entre la religión oficial y la religiosidad popular, la prensa anticlerical republicana ponía el

---

45 *El Pueblo* (Huesca), 27/11/1932, sobre la intervención del Gobierno Civil de la provincia para evitar la venta a unos anticuarios del retablo de la iglesia de Castejón del Puente. *El Cruzado Aragonés*, 23/11/1929, p. 2, «Dos minutos de anticlericalismo». La convicción de que las riquezas del clero pertenecían al pueblo se convirtió en un argumento más en favor de la incautación gubernamental de todos los conventos, en *Vida Nueva*, 6/6/1936, «Se asegura». Continuaron apareciendo también artículos que enfocaban la venta de objetos por parte del clero desde el punto de vista moral, acusándole de enajenar lo que no era suyo: véase *República* (Teruel), 7/9/1933, p. 2.

acento en la conducta del cura, calificándola de incorrecta por no atender los deseos y tradiciones puramente religiosos de sus convecinos.[46]

En conjunto, sin embargo, se prestó mucha mayor atención a los conflictos surgidos en las ceremonias que contaban con una versión civil secularizada, pues la crítica anticlerical en este terreno se orientaba en favor de una sanción legal, sin limitaciones, del matrimonio y del entierro civiles. Con respecto a los casamientos, se resaltaban las dificultades burocráticas que conllevaba el matrimonio canónico, así como sus consecuencias —«concubinato forzoso» e «hijos naturales»— al no existir una solución alternativa para los bautizados.[47] Y una vez aprobada la ley del matrimonio civil en la Segunda República, ciertas actitudes del clero en contra de dicha práctica siguieron siendo motivo de duras críticas por cuanto eran consideradas no sólo un pulso a la política secularizadora del gobierno republicano, sino un reto a la Constitución y al propio régimen. Incluso las penas religiosas que algún clérigo impuso a las parejas que se casaban por lo civil dejaron de ser a los ojos anticlericales sólo una muestra de la intransigencia clerical, para pasar a representar una forma de ataque a la República al amparo de la religión.[48]

Con todo, los enterramientos concentraron una mayor atención en los medios anticlericales. Si el clero mostraba su oposición al entierro civil de algún difunto, o en nombre de la autoridad que le confería la ley intentaba enterrarlo en católico, el funeral se convertía en la prensa en una auténtica manifestación anticlerical de resistencia, e incluso de reto, al poder de la Iglesia.[49] En caso de que un sacerdote impidiera un enterra-

---

46 Un ejemplo, en *El Clamor Zaragozano*, 3/10/1901, p. 3, sobre la oposición del párroco de Illueca a que la banda de música del pueblo tocara durante una misa.

47 *El Clamor Zaragozano*, 7/4/1901, p. 2, «La religión del dinero», donde aparecen las expresiones entrecomilladas; el 27/1/1901, p. 3, «Cosas de curas», también ataca los costes abusivos del matrimonio canónico, sobre todo los de la dispensa matrimonial, presentando el caso extremo de una pareja muy pobre a la que el cura pedía 8 pts. por casarlos.

48 Véase en *Heraldo de Aragón*, 18/6/1932, p. 7, las palabras del señor Albornoz en el Congreso, en respuesta a la interpelación de Santiago Guallar por la suspensión de temporalidades al obispo de Segovia a causa de sus manifestaciones sobre el matrimonio civil.

49 *El Progreso*, 10/7/1906, p. 1, protesta por la actitud del cura de Aranda de Moncayo (Zaragoza), que escribió un oficio al alcalde pidiéndole que hiciera cumplir la ley y obligara a la comitiva del entierro civil de un republicano de la localidad a hacer el trayecto más corto. El 8/9/1906, p. 2, sobre los intentos frustrados de un párroco de Alagón (Zaragoza) por dar sepultura cristiana a la hija de un republicano, ante las negativas de su

miento en cementerio católico por considerar que el finado había muerto fuera del seno de la Iglesia, las reacciones de la prensa anticlerical eran distintas. En ocasiones, los medios anticlericales más radicales criticaban el deseo de los familiares de ver enterrado en católico a su ser querido, como si fuera una especie de traición a la última voluntad del difunto —sobre todo si este era librepensador o de ideas republicanas— motivada exclusivamente por las murmuraciones de la vecindad. Pero, en general, los ataques se dirigieron contra la intransigencia del sacerdote que negaba al muerto el reposo junto a los suyos. Recurriendo a los valores católicos, se calificaba tal decisión de contraria a la caridad cristiana; recurriendo a los valores más progresistas, se la denostaba por lo que significaba de contraria a la libertad y a la democracia. Finalmente, y dada la voluntad de los círculos anticlericales de transformar la legalidad vigente en materia de enterramientos, el último objetivo de sus críticas en estas ocasiones era el comportamiento de la autoridad civil. Denunciaban la connivencia de esta, porque a su juicio representaba sumisión al poder clerical, y apoyaban cualquiera actuación del poder civil que hiciera claudicar al clero en sus propósitos, aunque —paradójicamente— el resultado fuera el sepelio católico del difunto.[50]

3.2. En torno a la defensa beligerante de las posiciones de la Iglesia

El segundo gran grupo de motivaciones del descontento popular hacia el clero gira en torno a las diferencias que surgieron con distintos sectores de la comunidad por la defensa a ultranza que aquel llevó a cabo de lo que consideraba derechos incuestionables de la Iglesia. En este sentido,

---

padre y de la comitiva que lo acompañaba. El 22/7/1904, p. 3, sobre el entierro de un socio de la Agrupación Juventud Republicana de Zaragoza y el pequeño percance que se produjo en la plaza Aragón de la capital cuando dos jesuitas cruzaron la comitiva sin descubrirse, según el diario.

50 *El Clamor Zaragozano*, 29/8/1901, comentaba que los deseos de los familiares y de la autoridad civil de Lechago (Teruel) acabaron imponiéndose a la negativa del cura a enterrar en el cementerio un niño nacido muerto. *El Progreso*, 30/11/1906, p. 1, sobre el entierro de un obrero de San Juan de Mozarrifar (Zaragoza) en el cementerio civil provisional construido para el caso, ante la negativa del cura del barrio a darle sepultura en el católico, el único existente.

las relaciones del sacerdote con el maestro, con los vecinos de ideas progresistas y con el Ayuntamiento de cada localidad podían convertirse en fuente de abundantes roces y conflictos.

3.2.1. Papel del clero secular en la enseñanza oficial

Fiel al mandato evangélico, la enseñanza era uno de los campos de atención prioritaria por parte de la institución eclesiástica. Después del crecimiento experimentado por el número de congregaciones religiosas dedicadas a la docencia en el último cuarto del siglo XIX, la presencia de la Iglesia continuó siendo aplastante durante el primer tercio del siglo XX. Gran parte de la enseñanza privada siguió en manos de los regulares, y, por lo que se refiere a la oficial, la Iglesia mantuvo sus tradicionales prerrogativas en la enseñanza del catecismo y en el derecho de los párrocos a visitar las escuelas y preservar la pureza de la educación.[51]

Frente a los tímidos y fracasados intentos de algunos gobiernos liberal-monárquicos por extender a la legislación educativa la libertad de cultos aprobada en la Constitución de 1876 y, frente a las propuestas republicanas, socialistas y anarquistas en favor de la libertad de cátedra y en contra de la enseñanza obligatoria del catecismo en la escuela pública, la Iglesia se encastilló en la defensa de sus posiciones exigiendo del Estado el mantenimiento en sus manos del control ideológico de la educación. En opinión de la Iglesia, el Estado estaba obligado a ayudarla en su sagrada misión, bien apoyando la enseñanza religiosa y prohibiendo la laica, bien permitiendo su intervención en los centros oficiales para velar por la ortodoxia de la educación impartida.

En consecuencia, la enseñanza se convirtió en uno de los campos de batalla más conflictivos del enfrentamiento entre el clericalismo y el anticlericalismo. Con el objetivo de la escuela laica en el horizonte —para unos, el

---

51 Ana Yetano califica esta situación de virtual monopolio de la educación por parte de la Iglesia como «la demostración más clara del fracaso del liberalismo hispano en implantar su propio modelo escolar», en *La enseñanza religiosa en la España de la Restauración (1900-1920)*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 13. Una buena presentación general de las posiciones de la Iglesia en el tema educativo y del papel desarrollado por las órdenes religiosas en las primeras dos décadas del XX, en pp. 19-99. Véase también Pedro Cuesta, *La escuela en la reestructuración de la sociedad española (1900-1923)*, Madrid, Siglo XXI, 1994, pp. 188-246.

ideal; para otros, la pesadilla—, el combate se desarrolló en distintos frentes en respuesta a los privilegios que el Estado monárquico garantizaba a la Iglesia. El primero se centró en la enseñanza congregacionista por la competencia desleal que según los anticlericales suponía para el profesorado privado esa actividad de las órdenes religiosas, tanto por las exenciones fiscales de que gozaban como por el apoyo continuo que recibían de las instituciones estatales. En un segundo frente, muchísimo menos activo y compacto, se luchó por el establecimiento de un sistema de enseñanza oficial laica. Dada la divergencia de opiniones en el bando anticlerical con respecto a este último objetivo y la imposibilidad de llevarlo a la práctica sin un acceso previo al poder, la acción en las décadas anteriores a la proclamación de la Segunda República se desarrolló, sobre todo, en el terreno teórico, defendiendo la enseñanza laica por medio de discursos y mítines. En el práctico, la actividad se orientó a la fundación de escuelas laicas privadas en medio de grandes dificultades y contratiempos.

¿En qué medida afectó este contexto conflictivo a las escuelas oficiales locales? La jerarquía eclesiástica daba gran importancia a la labor de los párrocos en este campo. Por ello, no dejó de recordarles las tareas que tenían el derecho y el deber de realizar en función de las prerrogativas que la ley les concedía, sin olvidar el fomento de un espíritu de concordia y colaboración con el maestro, como ambiente más apropiado para que la educación de los niños diera los frutos deseados en el terreno espiritual y moral. En concreto, el privilegio del clero secular de velar por la ortodoxia y las buenas costumbres en la escuela pública suponía, fundamentalmente, visitarla con periodicidad, controlar la enseñanza del catecismo que impartía el maestro, cuidar de la participación y asistencia de los niños presididos por este a determinados actos de culto y ceremonias religiosas, sobre todo durante la Cuaresma, etc. Así lo reiteraban los prelados aragoneses en 1928:

> Es preciso apremiar a los Párrocos para que visiten las Escuelas [...] de acuerdo con lo que preceptúan los Romanos Pontífices y el Código de Derecho Canónico [...], la vigente Ley de Instrucción Pública de 1857 (art. 11) y varias RR. OO., entre otras la de 29 de Octubre de 1920 [...] en la cual se consigna que esta visita no es sólo un derecho, sino primariamente un deber de los Párrocos. Y deber tanto más grave y elemental, cuanto que estamos abocados a perder ese derecho por incumplimiento y desuso, por dejación y renuncia tácita, postergando con ello los sacratísimos intereses de la Iglesia y de las almas con gravísimo daño de la Religión y de la Patria. La harán eficaz si proceden en inte-

> ligencia con los Srs. maestros, les guardan atenciones, no se erigen en jueces y fiscales o superiores, y procuran enseñar el Catecismo y preguntar luego lo que han enseñado.[52]

Según cual fuera la ideología del maestro y el celo con que cumpliera su labor el sacerdote, las relaciones entre las dos autoridades de la cultura local podían generar tensiones entre ambas, sobre todo si el primero consideraba la actuación del segundo una invasión de sus atribuciones profesionales. La documentación eclesiástica apenas aporta datos sobre conflictos concretos, pero no cabe duda de que debieron de existir roces y muestras de resistencia pasiva de los maestros frente a las competencias del cura en materia educativa. Los recelos hacia la figura del maestro y la convicción, ampliamente difundida en los medios eclesiásticos, de que se colaba «gente de malas doctrinas» entre el profesorado así nos inducen a pensar.[53] Pero, en general, no llegaron a los extremos de lo sucedido en junio de 1901 en Villanueva de Huerva (Zaragoza) donde el maestro asesinó al regente de la parroquia después de una acalorada discusión motivada, según el remitente de la carta al Arzobispado, porque el cura le había pedido la asistencia de dos monaguillos a la iglesia en horas de clase y, ante la negativa del maestro, aquel había acudido a quejarse al alcalde.[54]

---

52 Acuerdo 3.º VII de las sesiones de la Conferencia Episcopal celebrada en Zaragoza del 8 al 10 de octubre de 1928 entre los prelados de todas las diócesis de Aragón y el de Pamplona; ADZ, legajo «Interesantísimos documentos República-Guerra-Posteriores. Año 1900-1940», carpeta 26, «Conferencias episcopales año 1928».

53 La expresión aparece en una carta de 26 de junio de 1903 de Luis Parral Cristóbal, catedrático y abogado, al arzobispo de Zaragoza; ADZ, caja «Correspondencia de 1903». Durante la primera década del siglo XX, *El Noticiero*, periódico católico de Zaragoza, recogió un debate en torno a las obligaciones que todo maestro tenía con respecto a la enseñanza de la religión en la escuela oficial, independientemente de las creencias que profesara: como maestro en un país donde el catolicismo era la religión del Estado, debía explicarla y exponerla de forma ortodoxa en clase. La preocupación de la jerarquía por formar y preservar a los maestros católicos le llevó a fomentar internados y asociaciones, según se establece en el acuerdo 6.º XV de la Conferencia Episcopal de 1928, citada en la nota anterior.

54 ADZ, caja «Correspondencia 1901», carta del párroco de Fuendetodos de 8 de junio de 1901. *El Noticiero*, 11/6/1901, p. 1, «Las ofensas al clero», completa los detalles atribuyendo el enfrentamiento a la negativa del maestro de llevar a los niños a los actos públicos del día del Corpus. *El Clamor Zaragozano*, 16/6/1901, pp. 2-3, «Cura y maestro. Homicidio... o lo que sea».

En conjunto, la presión legislativa favorable a las competencias clericales en materia educativa y el consiguiente desamparo legal del maestro para acudir a la autoridad civil cuando considerara invadidas sus atribuciones debían limitar los efectos de las tensiones surgidas entre maestros y curas. Por ello en el momento en que desaparecieron esas barreras legislativas con el decreto, de 6/5/1931, que establecía la libertad religiosa en la escuela y el fin de la enseñanza obligatoria de la religión, se produjo un vuelco en la situación.

Amparados en la nueva legislación, los maestros no estaban obligados a consentir las visitas de los sacerdotes a la escuela por motivos religiosos, ni tenían que asistir a la iglesia ni participar en actos religiosos acompañando a sus alumnos. En consecuencia, llegaron a los prelados quejas de algunos párrocos que consideraban el ejemplo de ciertos maestros pernicioso para la piedad del pueblo y negativo para su esfuerzo evangelizador.[55]

3.2.2. Injerencia en las luchas políticas de la comunidad

Mayores y más graves consecuencias tuvieron las implicaciones políticas que se derivaron de las preferencias personales, del comportamiento y de las predicaciones de los sacerdotes. Como autoridad cuya legitimidad procedía de la religión y de su papel intermediario entre Dios y los hombres, el clero ejercía un gran ascendiente moral en la comunidad, pero, a la vez, se le consideraba el más obligado por su oficio a encarnar el espíritu moral del Evangelio y a actuar siempre en función de él. Por ello, cualquier actuación de su vida cotidiana fuera de la labor pastoral que pudiera ser vista como contraria a los valores evangélicos generaba un resentimiento especial por la naturaleza de la figura del sacerdote.

---

55 Cartas del párroco de Sto. Domingo de Silos de Lechago (Teruel), de 27 de abril de 1932, del cura de Luco de Bordón (Teruel), de 28 de julio de 1933, o del párroco de Monegrillo (Zaragoza), el 12 de enero de 1932; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpetas 1932 y 1933. La figura del maestro en oposición a la del cura de la localidad, que no cumplía con sus obligaciones en la enseñanza del catecismo y que azuzaba las manifestaciones anticlericales del pueblo, aparece también en alguna carta escrita pocos años antes de la República, como la enviada desde Castelserás (Teruel), el 6 de diciembre de 1929, ADZ, legajo «Cartas y Documentos 1928-1933», carpeta 1929. Sobre la legislación y los logros de la Segunda República en el terreno educativo, véase Mariano Pérez Galán, *La enseñanza en la Segunda República*, Madrid, Mondadori, 1988.

Por su posición le correspondía realizar algunas funciones situadas más en el ámbito temporal que en el espiritual, relacionadas, unas veces, con la administración de la propiedad de la iglesia en la localidad (casa curato, casa capitular, algunas tierras, etc.), y, otras, atribuidas y asumidas por la propia sociedad por la capacidad de influencia que se le suponía en cuanto autoridad. La imposibilidad de dejar colmadas todas las expectativas podía generar resentimiento entre alguno de sus parroquianos, dada la vulnerabilidad de su figura a la crítica moral.[56]

Sin embargo, como motivos del descontento que podían acabar más fácilmente en protesta anticlerical tenían más importancia las preferencias que el cura pudiera demostrar por algún grupo o bando de la comunidad, sobre todo si su actitud iba acompañada de condenas desde el púlpito al republicanismo, al socialismo y a las demás ideologías hijas del liberalismo. Las predicaciones en contra de estas líneas de pensamiento —incluido el liberalismo— y sus órganos de prensa, soliviantaban a sus simpatizantes y representantes en las distintas localidades y podían afectar, incluso, a las relaciones del sacerdote con el Ayuntamiento, si este estaba controlado por la facción progresista condenada.[57]

---

56 Carta del cura de Biscarrués (Huesca), de 1 de noviembre de 1902, sobre la enemistad de un vecino del pueblo al que, a pesar de contar con el permiso del Ayuntamiento, no dejó ampliar su corral porque tomaba parte de la calle que rodeaba la fachada norte de la iglesia; ADH, correspondencia, legajo XXI (1897-1902-1909-1910). Carta del párroco de Ntra. Sra. de la Piedad en Ainzón (Zaragoza), de 21 de julio de 1930, comentando su deseo de vender la casa capitular, entre otras razones para acabar con los compromisos, resentimientos y hasta enemistades que le ocasionaba el no poder atender todas las solicitudes de alquiler de sus feligreses; ADZ, legajo «Cartas y documentos, 1928-1933», carpeta 1930. Por su parte, en Castejón del Puente (Huesca), el cura decía ser objeto de persecución del alcalde por haber nombrado sacristán a una persona en sustitución de uno de los familiares de aquel; acabó denunciándolo por mandar entrar al sacristán en el cementerio con un asno; oficio del gobernador civil al respecto de 13 de junio de 1923; ADB, legajo 912, fascículo «Correspondencia con las autoridades provinciales».

57 El diputado a Cortes por Mora de Rubielos escribía al Arzobispado el 31 de mayo de 1904 diciéndole que hacía tiempo ya le había recomendado el traslado del regente de Mirambel (Teruel) y su sustitución por otro ajeno a las luchas políticas; ADZ, caja «Correspondencia 1904». Por su parte, en Calanda (Teruel) las relaciones del párroco con el Ayuntamiento eran más que frías, porque creían, los que lo gobernaban, que aquel era amigo de los adversarios por unas frases «no muy atinadas» con que los había saludado; el párroco de Sta. María de Alcañiz temía que ese ambiente repercutiera negativamente en los frutos de la misión cuaresmal, según escribió el 21 de febrero de 1903; ADZ, caja «Correspondencia 1903». Un caso contrario a la tendencia general, en Cosa (Teruel), desde donde escribían el alcalde y el jefe local de Unión Patriótica pidiendo medidas de rigor contra el cura porque,

Es de suponer que esas predicaciones se irían convirtiendo en motivo de un creciente descontento a medida que se fueran consolidando en las distintas localidades sectores afectos al republicanismo o al movimiento obrero. A los sermones y prédicas condenatorias para dichas ideologías y sus seguidores, se añadieron otros motivos para el conflicto relacionados con el papel del clero en el fomento del catolicismo social y los sindicatos católicos. A este respecto, unos vecinos de Tauste (Zaragoza) reclamaron en 1930 del Arzobispado una resolución contra dos sacerdotes por considerar que con su actuación podían provocar en cualquier momento una grave manifestación del pueblo en su contra. Los remitentes denunciaban los artículos y sueltos que desde hacía unos años publicaba «con ánimo de molestar a personas respetables y corporaciones» el coadjutor de la parroquia, director del periódico quincenal del Sindicato Católico Agrícola:

> Es tal el lenguaje soez y grosero que utiliza malévolamente y convencido de los efectos que produce, que su soberbia llega hasta el extremo de comentar públicamente la intención del suelto o del artículo alardeando de su paternidad, [...].[58]

Este tipo de conflictos surgieron con más fuerza durante los años de la dictadura de Primo de Rivera y el final del reinado de Alfonso XIII en el contexto de competencia que mantenían los sindicatos católicos con el movimiento obrero socialista, los dos únicos permitidos por la dictadura. No hay que olvidar, sin embargo, que las críticas a la labor del clero como promotor de esta vertiente del catolicismo social no fueron exclusivas de los sectores socialistas.[59]

---

además de no proceder con mesura en sus actos externos y no conducirse como sacerdote, propagaba ideas revolucionarias y persistía en actitud hostil y rebelde contra las autoridades excitando a los vecinos; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1930.

58 Carta de unos vecinos de Tauste, de 28 de julio de 1930. En relación con el movimiento obrero, otro motivo de conflicto anticlerical podía proceder de la actitud del clero hacia las escuelas socialistas; a este respecto, el párroco de San Salvador y Sta. María de Ejea de los Caballeros (Zaragoza) había reclamado al alcalde la clausura de la escuela socialista situada en la casa del pueblo, si no funcionaba legalmente. El mismo sacerdote comentaba, en carta de 14 de marzo de 1931, que había predicado dos sermones contra el socialismo y el comunismo con aplauso de unos y rabia de otros. Ambas cartas, en ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1930.

59 Un ejemplo, en la carta enviada el 12 de mayo de 1930 por unos vecinos de Alagón y regantes del Sindicato de Riegos del Jalón en la que se quejaban del sacerdote que, desde marzo de 1927, dirigía dicho sindicato. Debido a la «falta de conocimientos para regir los asuntos de la Comunidad» y a su «gran soberbia para atender a las justas reclama-

Tras la llegada de la República, los conflictos políticos en los que se vio envuelto el clero aumentaron de forma considerable, especialmente en las localidades gobernadas por republicanos progresistas y socialistas. Como en el pasado, un motivo de la protesta anticlerical siguió girando en torno a las críticas que se hacían desde el púlpito contra las ideologías herederas del liberalismo, a las que se sumaron las lanzadas contra la política secularizadora republicana. Y aunque, en conjunto, fueran más moderadas o menos numerosas que antaño, generaron reacciones mucho más radicales. Ya no sólo provocaban protestas y tensiones entre los que se consideraban atacados. Se les denunciaba a las autoridades, que acababan imponiéndoles multas por los supuestos ataques que sus predicaciones representaban para la Constitución y el régimen imperante.[60]

En algunos lugares, incluso, la tensión política se disparó al máximo cuando algún clérigo, obviando todas las recomendaciones de los prelados para mantenerse al margen de las luchas políticas, no sólo denunciaba en el púlpito la legislación e ideología republicanas, o apoyaba con su presencia la configuración de grupos tradicionalistas en la localidad, sino que los dirigía de forma más o menos beligerante contra el Ayuntamiento republicano. El caso más grave de estas características, por la tensión política que generó entre la población y por su fatal desenlace, tuvo lugar en Letux (Zaragoza) donde el enfrentamiento personal y político del alcalde anticlerical, José Artigas, jefe del partido radical-socialista, y el ecónomo de la parroquia, Gerásimo Fillat, fundador del Círculo Tradicionalista que dirigía, acabó con la muerte del primero en agosto de 1932.[61]

---

ciones que por su ineptitud se le interponen a diario» se le planteó un voto de censura. Como el clérigo se negaba a aceptar su destitución, se temía el estallido de desórdenes públicos, razón por la cual se pedía al arzobispo que interpusiera su autoridad para que el cura abandonara el cargo; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1930.

60 Carta del párroco de Torralba de los Sisones (Teruel), de 9 de junio de 1932, sobre una multa impuesta por el Gobierno Civil, finalmente condonada; el de Sta. María la Mayor de Cantavieja (Teruel) tuvo que pagar una multa de 500 pts., pues, según la comunicación oficial, se había permitido «en un sermón frases graves incitando al vecindario a que se pronunciara contra el régimen, diciendo que hay Naciones que están al acecho para intervenir en España por el mal Gobierno de la Nación»; según el propio párroco sólo animó a los presentes en la misa a que se proveyeran de hojas de enterramiento y acabó pidiendo «por España a la que tantos peligros rode[ab]an hasta del extranjero», en alusión a Rusia; carta de 22 de abril de 1932; ambas en ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1932.

61 Varias cartas, entre ellas una del alcalde de 21 de abril de 1932, en ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1932.

3.2.3. Defensa de los intereses de la Iglesia frente a las aspiraciones del poder municipal

A pesar de la gravedad y del número de conflictos que, con motivo de la aplicación local de la política secularizadora republicana, estallaron entre los ayuntamientos y el clero secular destinado en los municipios en los años treinta, los enfrentamientos entre ambas instancias de poder no eran nuevos. A lo largo del primer tercio del siglo XX se habían ido produciendo descontentos, roces y conflictos a escala local derivados de las tensiones que se producían entre la autoridad civil y la religiosa dentro del contexto de progresiva configuración y asunción de competencias por parte de las instituciones estatales.

Un elemento simbólico de los conflictos entre las dos potestades a nivel local lo constituyeron las campanas y relojes colocados en las torres de las iglesias, lo que en el fondo indicaba una evolución de la percepción del paso del tiempo hacia su secularización. Ante las invocaciones de la autoridad civil reclamando derechos sobre las campanas, la Iglesia respondía que, como cosas sagradas, dependían exclusivamente de su autoridad. Según la jerarquía eclesiástica, el poder civil sólo lograría demostrar sus derechos si probaba, en primer lugar, que el municipio las había comprado y costeado en su totalidad, ya que no era raro que las hubiera pagado el párroco con fondos propios del culto o procedentes de las limosnas de los fieles. En segundo lugar, debería probar que lo había hecho a título de propiedad y no a título de liberalidad para con la Iglesia. Era casi imposible demostrar tal cosa, a juicio de la Iglesia, porque en los tiempos pasados, en que los municipios habían sido verdaderamente católicos y habían vivido en perfecta armonía con ella sin regatearle nada —argumentaba—, los ayuntamientos cedían el derecho de propiedad a la Iglesia en nombre y representación del pueblo. Finalmente, el municipio debería probar que las campanas no habían sido bendecidas, objetivo imposible de conseguir porque la Iglesia tenía por norma bendecirlas antes de colocarlas en el campanario. Como cosas sagradas, pues, quedaban fuera del dominio laico sin que este pudiera cuestionar su propiedad. Aunque el Ayuntamiento lograra demostrar que las campanas, la torre y la iglesia misma habían sido construidas por los vecinos, no tendría ningún derecho a determinar el toque de las campanas porque estaban bendecidas y destinadas a funciones religiosas. Su uso, por tanto, debía estar regulado por la autoridad eclesiástica, no por la civil.

El municipio podía servirse de ellas para usos civiles —convocar a la escuela, al concejo municipal, avisar al pueblo en caso de pública desgracia, peligro o invasión del enemigo—, siempre que no se hallaran en oposición con su legítimo destino religioso; pero en todo momento sería la autoridad eclesiástica la que decidiría sobre la oportunidad de tal empleo. No debía abusarse de ellas por cualquier motivo ni para fines meramente políticos, pues, como objeto sagrado, ello supondría su profanación.

Con tales limitaciones y con la subordinación continua que suponía para la autoridad civil el recurso a las campanas, no era extraño que se suscitaran abundantes conflictos, como reconocía el *Boletín Eclesiástico Oficial de las Diócesis de Teruel y Albarracín* a comienzos del siglo XX, tras la resolución de un problema acaecido en Estopiñán (Huesca). Con ocasión de las desavenencias surgidas entre el párroco y el Ayuntamiento de esa localidad oscense, este acordó por mayoría, al votar el presupuesto de 1905, suprimir la consignación que desde antiguo figuraba como dotación del campanero y encargado del reloj público. Se plantearon entonces temas como la propiedad y el uso de las campanas de la iglesia, a quién correspondía el nombramiento del campanero, encargado además del reloj público, y quién debía guardar las llaves de la torre —el alcalde, el párroco o ambos a la vez—. Ante el recurso de alzada interpuesto por varios vecinos, la comisión provincial encargada de resolver el caso consideró que, como objetos consagrados al servicio divino, eran cosas eclesiásticas; por tanto, sólo a la autoridad religiosa correspondía la tenencia de la llave y el nombramiento del campanero; y si el Ayuntamiento quería servirse de él para los toques acostumbrados —concluyó—, debía contribuir a su dotación.[62]

A pesar de la contundencia de la resolución este tipo de conflictos se siguieron produciendo, de forma que los boletines eclesiásticos volvieron a recordar a los párrocos la legislación en torno a la jurisdicción eclesiástica sobre las campanas, como hizo el *Boletín Eclesiástico Oficial de la Diócesis de Huesca* en marzo de 1917. La presencia del reloj municipal en la torre de la iglesia continuó siendo objeto de disputas entre ambas autori-

62 Oficio del Gobierno Civil de Huesca de 17/4/1906, publicado en *BEOH*, 11/6/1906, pp. 147-149. El *BEOT*, 10/12/1903 y 19/12/1903, «¿De quién son las campanas?», ofrecía instrucciones generales a los párrocos para que sostuvieran sus derechos en el uso de las campanas frente a las aspiraciones de la autoridad civil.

dades, la civil y la religiosa, cada vez que la primera reclamaba las llaves de la torre, en manos exclusivamente del clero parroquial, argumentando que el reloj pertenecía al pueblo.

Estos conflictos fueron percibidos por el clero como un verdadero intento del poder civil local por doblegar y someter al religioso obligándole a entregar la llave de la torre. Así lo reconocía en 1915 un fiscal de Huesca al explicar las razones por las que no admitía a trámite el recurso planteado por el fiscal eclesiástico de la diócesis de Barbastro contra la sentencia dictada por el Juzgado de primera instancia de Boltaña, que ratificaba la pronunciada por el tribunal municipal de Morillo de Monclús en el juicio verbal seguido contra el cura de Rañín (Huesca). Según dicha sentencia, este tenía que entregar la llave de la torre al personal civil encargado del funcionamiento del reloj y no podía oponerse a que se prestara el servicio de la hora oficial cuando se lo ordenara la autoridad civil legítima.[63]

Acabaran o no en los tribunales, los párrocos consideraban los conflictos en torno a los relojes de las torres de las iglesias como un asalto a su jurisdicción por parte de los ayuntamientos, movidos por su afán de imponerse a la autoridad religiosa. Desde Sarsamarcuello (Huesca), donde el conflicto terminó con la entrada de tres individuos en la iglesia —uno de ellos el propio alcalde— y la colocación del reloj —con timbre en lugar de campana— en la casa del pueblo, el párroco escribía al obispo en octubre de 1910:

> Repito que si a V. le parece bien le pongo una cartita al sr. Alcalde diciéndole su mal proceder y lo desatento que estuvo con la autoridad eclesiástica al entrar en la iglesia sin el correspondiente permiso del que suscribe, porque de lo contrario se alabarán y de hecho creo se alaban que han podido con el cura y esto a mí no me favorece nada sino que creo que me rebajan demasiado en sus sesiones secretas.[64]

Junto a la competencia entre las dos potestades por la jurisdicción sobre campanas y relojes situados en las torres de las iglesias, había otros motivos, menos simbólicos pero de cierta entidad económica, que producían tensión entre ayuntamientos y párrocos: la administración y el control de los fondos de las fundaciones benéficas y asistenciales.

---

63 Copia del dictamen de la fiscalía de 4/8/1915, que calificaba el hecho como bastante común en los pueblos, en ADB, sección «Fallos en juicios civiles», legajo 801.

64 Carta de 22 de octubre de 1910; ADH, correspondencia, legajo XXI (1897, 1902, 1909 y 1910).

Algunas de ellas eran administradas exclusivamente por la institución eclesiástica, como ocurría con los píos legados fundados por individuos que en su testamento legaban una importante cantidad de dinero con cuyas rentas se pretendía atender las necesidades que el fundador hubiera establecido, generalmente de carácter benéfico. Aunque algunos de ellos estaban bajo el patrocinio del Obispado, era el párroco el encargado de administrarlos, tarea que a veces generaba descontentos entre el vecindario.[65]

Fueron, sin embargo, las instituciones benéficas y asistenciales en cuya junta directiva estaban representados el Ayuntamiento y el clero local donde surgieron los mayores conflictos, especialmente si este se encargaba de la administración de los fondos. La escasa documentación con que contamos no nos permite aventurar las causas últimas de las tensiones, pero sí nos ofrece indicios de cuándo se manifestaban: por ejemplo, ante la negativa del clérigo administrador a entregar al Ayuntamiento la documentación y las cuentas de la institución, como en el caso del Sto. Hospital de Andorra (Teruel); o en respuesta a alguna denuncia como la presentada por el regente de la Hoz de la Vieja (Teruel) contra la Junta Provincial de Beneficencia de Teruel, motivo por el cual esta inició una estricta revisión de las cuentas de sendas instituciones benéficas en cuyo patronato rector figuraba el regente.[66]

---

65 El alcalde de La Hoz de la Vieja (Teruel) pedía el 21 de enero de 1901 el traslado del cura ante el descontento del pueblo por su comportamiento irregular en la manera de llevar la administración del pío legado del pueblo; ADZ, caja «Correspondencia 1901». El *BEOZ*, 16/6/1914, pp. 156-164, publicaba la Instrucción Pastoral del arzobispo de Valencia sobre cumplimiento de pías voluntades; en ella se mencionaban las dificultades que tenía la Iglesia para hacer valer sus derechos en las fundaciones de carácter benéfico y las relacionadas con la salud de las almas (educación, etc.) por la «funesta tendencia del Estado a intervenir y monopolizar la beneficencia, la enseñanza y las instituciones económico-sociales [...]». El número de 16/1/1931 publicaba la R. O. de 24/1/1930 sobre normas para la expropiación de fincas rústicas y urbanas de las fundaciones y obras pías de carácter benéfico, elaborada para evitar que los acuerdos municipales de expropiación lesionaran los intereses de esas fundaciones.

66 Carta del alcalde de Andorra de 20 de junio de 1929 en que pedía al arzobispo que llamara la atención del cura para que entregara los documentos requeridos y se evitaran así trámites enojosos. Diversa correspondencia de julio y agosto de 1928 enviada desde la alcaldía de La Hoz de la Vieja (Teruel) en que se ponía en conocimiento del Obispado los problemas surgidos con el regente, a quien la Junta Provincial de Beneficencia reclamaba ciertas cantidades que presuntamente había defraudado en la administración de las dos fundaciones del pueblo, una benéfico-docente y la otra el Montepío de Labradores; como reconocía el alcalde, «la Junta no estaba dispuesta a perdonarle nada». ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpetas 1929 y 1928, respectivamente.

En otras ocasiones, el deseo del Ayuntamiento de hacerse con todos los fondos de estas instituciones estaba claro. Esa era la aspiración del Ayuntamiento de Calatorao (Zaragoza) con respecto al hospital situado en la localidad. Contaba con una capellanía, fundada en 1776, dotada con un campo situado junto al pueblo, cuyas rentas servían para atender al capellán y a la capilla, y lo sobrante se destinaba al centro asistencial. Para evitar que se perdiera con la desamortización de los bienes eclesiásticos, debió de inscribirse la contribución como «beneficencia» a nombre del hospital. Fundándose en esto, en 1904, una junta del Ayuntamiento, con la asistencia de los mayores contribuyentes, hizo constar que el campo era propiedad del hospital, por lo que reclamó repetidamente las cuentas de la capellanía del Santísimo Cristo a su administrador, el coadjutor. Los temores del sacerdote sobre la intención municipal de hacer desaparecer la capellanía no se cumplieron entonces. Sólo fue posible cuando la situación política del país resultó más propicia para esas aspiraciones del poder civil, con la Segunda República, aunque, como reconocía el sacerdote del momento, el consistorio obraba como dueño hacía varios años sin pedir la firma de los integrantes de la junta de capilla. El Ayuntamiento republicano comunicó al capellán, a comienzos de julio de 1931, el cese en sus funciones y la suspensión de la dotación que recibía de la capellanía, basándose en que pertenecía al hospital y, en consecuencia, no hacía falta un administrador sacerdote para las rentas del campo.[67]

Las aspiraciones del poder municipal sobre las rentas de las capellanías no fueron los únicos problemas que surgieron en torno a ellas. Como fundaciones establecidas para el pago de una pensión a un clérigo a cambio de misas u otras celebraciones religiosas, se convirtieron en fuente de malestar entre los feligreses y sus sacerdotes cuando estos comenzaron a pedir limos-

---

67 Cartas de 23 y 31 de enero de 1904, ADZ, caja «Correspondencia 1904». Cartas de 7 de julio de 1931 y 24 de agosto de 1932, ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpetas 1931 y 1932, respectivamente. Un conflicto parecido surgió entre el Ayuntamiento y el clero de Gargallo (Teruel) en torno a unas fincas cuyas rentas se destinaban a la celebración de misas o a otros fines de carácter y conveniencia local, cuando entre 1915 y 1916 el Ayuntamiento decidió su venta para traer agua potable al pueblo. Aunque, según el alcalde, eso no significaba ir en contra de los derechos de la Iglesia, se encontró con la protesta beligerante del cura, que, según el Ayuntamiento, le lanzaba acusaciones injuriosas desde el púlpito llegando a decir incluso que «sabía lo iban a asesinar por defender los intereses de la Iglesia»; varias cartas, en ADZ, legajo «Interesantísimos documentos República-Guerra-Posteriores. Años 1900-1940», carpeta A, vario, doc. 15.

nas para el sostenimiento del culto y del clero en previsión de la supresión de dicha asignación planteada por el gobierno de la República. Los parroquianos no parecían dispuestos a aumentar sus donativos en esas circunstancias y pedían que el Obispado diera la capellanía al cura correspondiente para que pudiera vivir y ellos estar servidos. A este respecto el regente de La Cuba (Teruel) recordaba al Obispado el escándalo y la indignación que la práctica de retrasar el pago de la capellanía del pueblo provocaba entre los fieles, quienes temían que no llegara íntegra la renta. En ese contexto, todo proselitismo en favor del sostenimiento del culto y del clero resultaba «inútil» e, incluso, «perjudicial» y «contraproducente».[68]

Un último elemento de conflicto entre ayuntamientos y clero local giró en torno al esclarecimiento de la propiedad municipal o eclesiástica de determinados lugares religiosos o relacionados con la vida del clero (ermitas, santuarios, cementerios, casas curato, etc.) y las consecuencias que de ahí se derivaran.[69]

Con respecto a ermitas y santuarios las cuestiones en disputa se centraban en la administración y control de sus fondos, así como en la elección de las actividades a que se debían destinar. Tradicionalmente las ermitas habían sido consideradas propiedad de los municipios, pero tanto las cuentas de sus fondos como las de los santuarios eran llevadas por juntas en las que aparecían representados al menos el Ayuntamiento y la iglesia locales. Ante la laxa intervención de aquellas, el clero era normalmente el encargado de la administración directa de los fondos, destinados a fines religiosos.

---

68 Carta de 8 de septiembre de 1932 sobre la capellanía Moles de La Cuba, de donde proceden las palabras entre comillas. Idénticas actitudes de la feligresía, en Valdeltormo (Teruel) ese mismo año y en Luco de Bordón (Teruel), según carta de su párroco de 25 de marzo de 1933. Toda esta correspondencia, en ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpetas 1932 y 1933.

69 *BEOZ*, 20/12/1903, pp. 406-407, ya expresaba la pena porque «las leyes desamortizadoras de una parte, y las usurpaciones privadas de otra, han destruido la obra grandiosa de nuestros padres arrebatando los bienes de la mayor parte de las fundaciones [...], expedientes de indemnización interminables que nunca tienen la suerte de ser resueltos, casa y huertos parroquiales enajenados». Años más tarde el boletín de 1/12/1914 avisaba a los curas, sobre todo de las parroquias de Teruel, a quienes se hubiera exigido el pago de impuestos sobre bienes de personas jurídicas por las iglesias y casas parroquiales, que no pagaran porque estaban exentas por ley. Esta misma cuestión de la exención de impuestos volvería a plantear problemas entre los ayuntamientos y la Iglesia posteriormente; véanse los boletines de 16/5/1926, 16/7/1933 y 16/12/1933.

La legislación republicana permitió que salieran a la luz las aspiraciones del poder civil sobre ellos, si las había, y dejó la puerta abierta a la aparición de conflictos entre la autoridad religiosa y la civil al imponer a todas las instituciones estatales la prohibición legal de amparar o apoyar económicamente cualquier manifestación religiosa. Los problemas surgieron de forma desigual en función, principalmente, de la actitud que adoptaron las autoridades civiles y el clero en cada caso.

Aunque algunos ayuntamientos se hicieron cargo de las llaves y de la administración de los fondos, no estallaron conflictos porque ni alteraron su funcionamiento ni dificultaron la celebración tradicional del culto, a la vez que se comprometieron a atender las reparaciones de los templos. En estos casos el clero aportaba su granito de arena si confiaba en el mantenimiento de buenas relaciones con el Ayuntamiento y no se negaba a tomar parte en las nuevas juntas en bien de la paz del pueblo. Alguno, incluso, esperaba secretamente poder canalizar la administración de los bienes de la ermita recurriendo a antiguas instituciones religiosas de gran entronque popular, como las cofradías.[70]

Las tensiones emergían cuando, alterando la tradición defendida por el clero, la autoridad civil consideraba oportuno destinar parte de los fondos a actividades no relacionadas con el culto; o cuando planteaba el nombramiento de ermitaño como una cuestión de su exclusiva competencia, fundándose en que la ermita correspondía a los vecinos que la habían construido y la sostenían; o cuando, amparándose en la ley que no permitía a los ayuntamientos sostener ni apoyar institución religiosa alguna, decidía prohibir la celebración de funciones de culto en el interior.[71]

---

70 En Manchones (Zaragoza), por ejemplo, el sacerdote acabó aceptando la oferta municipal de participar en la junta de la ermita de San Mamés de Murero formada por seis individuos del centro de la UGT con las mismas funciones y poderes que los demás vocales; como él mismo confesaba, lo hizo en nombre de la paz del pueblo y para evitarse una situación un tanto violenta; cartas de 1 de marzo de 1932 y 4 de junio de 1932 en ADZ, legajo «Cartas y documentos, 1928-1933», carpeta 1932.

71 El primer tipo de conflicto, en Nonaspe (Zaragoza) donde, según carta del cura de 27 de septiembre de 1932, el Ayuntamiento había decidido incautarse de las dos ermitas existentes y destinar sus fondos a lo que creyeran más conveniente. En relación con una de las ermitas de Nonaspe, ya en 1904 el párroco se quejaba de una costumbre de la villa según la cual alcaldes y mayordomos «mangoneaban» en sus fondos y tomaban decisiones sin contar con él; ADZ, legajo «Cartas y documentos, 1928-1933», carpeta 1932, y caja «Correspondencia 1904», respectivamente. El segundo problema se plantea en Letux (Zaragoza),

Los cementerios antiguos adosados a las iglesias se convirtieron también en foco de controversia de los ayuntamientos con el clero local si figuraban en los registros municipales como bienes nacionales o a nombre del Ayuntamiento. El problema se planteaba cuando este pretendía hacer efectivos sus derechos sobre el solar para, en cumplimiento de sus competencias en materia de salud pública, higienizarlo, adecentarlo o urbanizarlo previa exhumación y traslado de los cadáveres al cementerio nuevo. Chocaba entonces con los intereses de la Iglesia, que consideraba dichos cementerios propiedad suya. Esta alegaba que la adscripción a favor del Ayuntamiento no estaba clara, bien porque también aparecían inscritos en los registros fiscales como propiedades urbanas exentas de tributación a nombre del clero, o bien que, por tradición, se habían considerado propiedad de la iglesia, razón por la cual sus llaves estaban siempre en poder del párroco.

El tiempo dejó algunos de estos conflictos sin resolver, en la medida que los municipios no insistieran en demostrar sus derechos o no aceptaran las exigencias de la Iglesia para que esta asumiera las disposiciones de Alcaldía sin recurrirlas. Los problemas volvieron a plantearse cuando, tras la proclamación de la República, los ayuntamientos constitucionales pretendieron llevar a cabo las medidas de salud pública y urbanización previa incautación de los solares. La institución eclesiástica protestó alegando la incorrecta aplicación de la ley de secularización de los cementerios porque sólo preveía la incautación de los que en aquel momento funcionaran como tales.[72]

---

donde el ecónomo exponía en su carta de 27 de agosto de 1935 el temor a que el alcalde nombrara ermitaño a alguno de los «rabiosos contra la Religión» que había en el pueblo. El tercer tipo de conflicto, en Pozuelo de Aragón (Zaragoza), según carta de 11 de mayo de 1934. Estas dos últimas misivas, en ADZ, legajo «Interesantísimos documentos República-Guerra-Posteriores. Año 1900-1940», carpeta 12, «Atropellos legales cometidos en tiempos de la República». Tensiones parecidas emergieron en torno a los santuarios en cuyas juntas de gobierno o patronatos hubiera representación municipal: por ejemplo, en el de Ntra. Sra. del Pueyo de Belchite (Zaragoza) en 1932, en el de la Sra. Virgen de Aliaga (Teruel) en 1933 y en el de la Virgen de Herrera de los Navarros (Zaragoza) en 1933; diversa correspondencia, en ADZ, legajo «Cartas y documentos, 1928-1933», carpetas 1932 y 1933.

72 Correspondencia relativa a estos problemas en torno a los cementerios viejos, remitida desde Manchones (Zaragoza), el 19 de diciembre de 1903, ADZ, caja «Correspondencia 1903»; Leciñena (Zaragoza), Pradilla de Ebro (Zaragoza), el 24 de abril de 1929, y La Ginebrosa (Teruel), el 1 de junio de 1933, ADZ, legajo «Cartas y documentos, 1928-1933», carpetas 1929, 1930 y 1933 respectivamente; Burbáguena (Teruel), el 4 de diciembre de 1934, y El Burgo de Ebro (Zaragoza), el 8 de mayo de 1936, ADZ, legajo «Interesantísimos documentos República-Guerra-Posteriores. Año 1900-1940», carpeta 12, «Atropellos legales cometidos en tiempos de la República».

Dudas parecidas surgieron en torno a la propiedad de las casas curato, casas capitulares o casas parroquiales, si la titularidad municipal o eclesiástica no estaba perfectamente asentada. En ocasiones, era la fuerza de la costumbre la que daba pie a equívocos como el que intentó deshacer el párroco de Ntra. Sra. de la Piedad de Ainzón (Zaragoza), en 1929. Este consideró oportuno arrendar la casa capitular a particulares para evitar que el Ayuntamiento metiera en ella la escuela de párvulos y la siguiera utilizando como casa del pueblo. Quería terminar con el malentendido extendido entre el pueblo que la creía propiedad municipal por haber albergado las escuelas durante más de treinta años. Un problema de parecida naturaleza se planteó en Used (Zaragoza) en abril de 1936 cuando el Ayuntamiento solicitó el desalojo de la casa parroquial para utilizarla como vivienda de los maestros: alegaba en su favor que estaba inscrita desde 1894 en el registro fiscal como inmueble del Ayuntamiento y que había prescrito el tiempo en contra de la iglesia por no haber reclamado. Por su parte, el párroco dudaba de la validez legal de tal adjudicación porque la iglesia la poseía desde tiempo inmemorial, y consideraba que en todo caso la prescripción del tiempo le beneficiaba, pues durante más de treinta años el Ayuntamiento no había ejercido ningún acto de dominio sobre la casa considerándola del curato.[73]

El surgimiento de la polémica en torno a la propiedad de estos edificios se vio condicionado por la necesidad que tenían los ayuntamientos republicanos de colaborar con la política educativa del gobierno para hacer efectiva la concesión de nuevos centros de enseñanza. El objetivo consistía en potenciar la escuela pública por medio de un amplio programa de construcciones escolares que hiciera posible la escolarización de todos los niños del país en edad escolar. Para hacer realidad estos proyectos de la República y ante la escasez de recursos estatales, los municipios debían atender una parte de los gastos de la construcción, además de ceder gratuitamente los solares para las escuelas.[74]

---

73 Carta de 24 de abril de 1936, ADZ, legajo «Interesantísimos documentos República-Guerra-Posteriores. Año 1900-1940», carpeta 12, «Atropellos legales cometidos en tiempos de la República». La carta sobre lo de Ainzón es de 21 de julio de 1930, ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1930. A principios de siglo también planteaban algunos problemas las casas rectorales, como reconocía el cura de Pastriz al exponer al Arzobispado los disgustos y amenazas que había recibido por sostener los derechos de la Iglesia sobre dicha casa; carta de 2 de abril de 1903, ADZ, caja «Correspondencia 1903».

74 Fernando Millán, *La revolución laica. De la Institución Libre de Enseñanza a la escuela de la República*, Valencia, Fernando Torres Editor, 1983, pp. 242-250.

El concurso de los ayuntamientos era igualmente necesario para la expansión de la segunda enseñanza pública, hasta el punto de que la concesión rápida y efectiva de un instituto dependía de la capacidad del municipio de ofertar en un breve plazo de tiempo locales adecuados. En esas circunstancias, si los ayuntamientos consideraban que tenían derechos reconocidos sobre algún edificio de su propiedad usufructuado por la Iglesia, se lo reclamaban para destinarlo a fines educativos. La difícil situación económica que muchos arrastraban les empujaba en esa dirección, sobre todo cuando tuvieron que hacer frente a las nuevas necesidades derivadas de la sustitución de la enseñanza religiosa aprobada en la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas el 17 de mayo de 1933 —gastos en locales, material docente y alquiler de casa-habitación para los maestros—. El Ayuntamiento de Huesca, por ejemplo, que en un principio había planeado solicitar la antigua residencia de los jesuitas al Patronato encargado de la administración de los bienes incautados a la Compañía de Jesús para destinarla a residencia de estudiantes, acordó en agosto de 1933 solicitar su cesión para instalar en ella las escuelas de primera enseñanza que cupieran, ante la necesidad de ofertar locales de cara a la sustitución de la enseñanza religiosa.[75]

Ese fue también el motivo del oficio que el 26 de octubre de 1933 envió el Ayuntamiento de Barbastro al Obispado de la ciudad con objeto de reclamar sus derechos sobre el edificio del antiguo convento de Los Paúles, usufructuado por la diócesis como seminario. Se intensificaba así un contencioso entre el Ayuntamiento y el Obispado de Barbastro que viciaría de forma muy negativa las relaciones entre ambas instancias de poder a lo largo de toda la República.

El tema de la propiedad del antiguo convento barbastrense, que adquirió resonancia a nivel nacional tanto en la prensa republicana como en la católica, no era nuevo. Ya se había planteado en febrero de 1912 cuando los

---

75 Actas del Ayuntamiento de Huesca, sesión 18 de agosto de 1933. La misma razón podría explicar lo de Pozuelo (Zaragoza), donde el Ayuntamiento había inscrito en el último registro oficial como propiedad municipal todo el edificio de escuelas, incluidas dos habitaciones que, según el cura, pertenecían a la casa rectoral contigua y, según el Ayuntamiento, eran usufructuadas por ella; varias cartas del cura y del Ayuntamiento de abril de 1934, en ADZ, legajo «Interesantísimos documentos República-Guerra-Posteriores. Año 1900-1940», carpeta 12, «Atropellos legales cometidos en tiempos de la República».

concejales republicanos demandaron del Ayuntamiento que tomara las medidas necesarias para posesionarse del edificio en defensa de los intereses municipales, con objeto de ubicar en él servicios (escuelas, oficina de telégrafos, etc.) localizados hasta ese momento en locales mal acondicionados. La minoría republicana no pudo sacar adelante el proyecto de ir a la información de dominio, con lo que quedó el asunto zanjado por entender la mayoría que la razón no estaba de parte del Ayuntamiento.[76]

Poco tiempo después de la proclamación de la República, el nuevo consistorio volvió a exponer la cuestión acordando recoger toda la información existente para conocer si de ella se desprendía el derecho del Ayuntamiento a la propiedad del antiguo convento. El acuerdo se basaba en los siguientes datos: existían indicios en las actas municipales de que el convento de los frailes paúles, afectado por la desamortización de Mendizábal, fue adjudicado por el Estado al municipio en 1842; este lo dedicó a dependencias públicas y en 1852 se estableció el convenio con el seminario conciliar del Obispado, aunque en aquella época convivía en el mismo edificio con algunas dependencias públicas hasta 1882. A partir de ese año todo el edificio de Los Paúles quedó exclusivamente dedicado a seminario como consecuencia de un acuerdo de cesión firmado por el Ayuntamiento con unos particulares, por el cual estos le cedían otro edificio de origen eclesiástico —La Merced— valorado en 7500 pts. Sobre él los donantes establecieron una hipoteca de 5000 pts. a favor del director del seminario o de quien legalmente le representara, hipoteca que se haría efectiva en el caso de que el seminario fuera interrumpido en la posesión del edificio de Los Paúles por el Estado o cualquiera de sus instituciones provinciales o municipales.[77]

En su favor, el Ayuntamiento alegó que el exconvento había sido incautado por el Estado en aplicación de las leyes desamortizadoras y, posteriormente, donado en usufructo al Ayuntamiento, que lo había disfrutado quieta y pacíficamente hasta 1882. Frente a lo señalado por el Obispado, el concejo afirmaba que había resultado afectado por la desamortización porque en aquella época el edificio no era un centro de instrucción tal y como establecían las excepciones reguladas en la ley. Además, el pro-

76 Actas del Ayuntamiento de Barbastro, varias sesiones entre la del 27 de febrero de 1912 y la del 24 de mayo de 1912.

77 Actas del Ayuntamiento de Barbastro, sesión 11 de julio de 1931.

pio Obispado había reconocido el dominio municipal sobre el edificio por el hecho de agradecer la cesión que le hizo el Ayuntamiento a mediados del siglo XIX para instalar en él el seminario. A partir de todos estos datos, y dado el costosísimo y larguísimo proceso que podía suponer el intentar hacer valer sus derechos por procedimientos judiciales, el consistorio reclamó del Gobierno la ayuda necesaria para resolver el problema de las forma más rápida y conveniente. Antes de fin de año había que hacer la oferta al Ministerio de Instrucción pública de los locales donde se iban a instalar el instituto de segunda enseñanza y la escuela de artes y oficios.

Por su parte, el Obispado de Barbastro alegó que el seminario llevaba ubicado en los mismos locales que ocupaba cerca de doscientos años, por lo que había quedado expresamente excluido de la desamortización. Ni por título de construcción, ni de compra ni de donación pertenecía al Ayuntamiento.[78]

La tardanza del gobierno en resolver el expediente de reivindicación del ex-convento de Los Paúles llevó al Ayuntamiento a adoptar la toma de posesión del seminario en la sesión extraordinaria de 3 de julio de 1933. De conformidad con la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, acordó por unanimidad dar por retirado todo auxilio y ayuda que el Ayuntamiento había concedido al Obispado en el edificio de Los Paúles y le requirió que lo desalojara para dejarlo a disposición del municipio.

Un mes más tarde el Obispado interponía ante el tribunal contencioso-administrativo provincial de Huesca un recurso contra dicho acuerdo, resuelto a favor del Obispado el 6 de octubre de 1934. Finalmente, el 21 de mayo de 1936, por orden del Ministerio de Hacienda, se resolvía el expediente de propiedad del antiguo convento dejándolo al Ayuntamiento.[79]

3.2.4. Interpretación de la prensa de orientación anticlerical

En conjunto, este segundo gran bloque de motivaciones del descontento popular hacia el clero ofrecía un amplio abanico de posibilidades —conflictos cura-maestro, cura-comunidad y cura-ayuntamiento— a la prensa de orientación anticlerical.

---

78 AMB, legajo «Los Paúles», 3.er atado (1931-1936).

79 Contra dicha orden se interpuso un recurso contencioso-administrativo y, el 6 de junio de 1942, en cumplimiento de la correspondiente sentencia del Tribunal Supremo, se hizo acta de la entrega de posesión de Los Paúles a la Iglesia.

La cuestión educativa resultó especialmente mimada. La presencia aplastante de la Iglesia en la enseñanza privada por medio de las órdenes religiosas constituyó el principal objetivo de los dardos anticlericales, y cualquier acontecimiento sobre el particular podía servir de pretexto para los ataques, sobre todo en la primera década del siglo. Así, por ejemplo, la prensa republicana de la capital aragonesa no dudó en hacerse eco de la exposición que el profesorado privado de la provincia de Zaragoza elevó al presidente del Consejo de Ministros en diciembre de 1903, en protesta por la competencia desleal que suponía para sus centros la profusión de colegios religiosos. Aprovechó la noticia para remarcar las connotaciones anticlericales de la cuestión, resaltando las adhesiones de tono más radical que el documento había generado en otras provincias —Madrid, Vizcaya, Murcia, etc.— y el contexto de «invasión frailuna» que había dado lugar al escrito. Llegó incluso a hablar de la amenaza que la invasión y el crecimiento de los centros regidos por órdenes religiosas podían suponer también para la enseñanza oficial.[80]

En comparación con la atención prestada a la educación congregacionista, las prerrogativas que la Iglesia ejercía en la pública a través del clero secular, apenas merecieron algunas críticas de la prensa republicana aragonesa de la primera década del siglo. Y las referencias aparecidas no llegaron de manos del propio maestro sino de algún padre sensibilizado contra la invasión que, en su opinión, suponía la visita del clérigo para las atribuciones del maestro, primero, por las consecuencias negativas que infringía a la educación del niño y, segundo, porque el sacerdote prescindía totalmente de la opinión de los padres. La apelación final al papel de la autoridad municipal resultaba imprescindible si se aspiraba a liberar la instrucción pública de las prerrogativas eclesiásticas.[81]

---

80 *El Progreso*, 25/8/1904, p. 1, «La enseñanza y los frailes», intentaba movilizar al profesorado oficial en apoyo del privado con esa idea. Sobre la exposición mencionada en el texto, véanse *El Progreso*, 16/12/1903, 17/12/1903, 22/12/1903 y 23/12/1903, p. 1; 2/1/1904, p. 2, «Los maristas»; 5/1/1904, p. 2, «La enseñanza y los maristas»; 24/1/1904, p. 1. *El Clamor Zaragozano*, 21/1/1904, p. 3, «Que no enseñe el fraile», calificó de tímida desde el punto de vista anticlerical la queja de los profesores de la provincia de Zaragoza.

81 *El Progreso*, 2/5/1906, p. 1, «El clero y la instrucción pública», criticaba al párroco y al coadjutor de Mas de las Matas (Teruel) por dedicar horas de clase a enseñar cánticos religiosos a los niños; el 22/6/1906, p. 2, recogía quejas sobre el bajo nivel educativo de los niños de Cosuenda, que se achacaba al exceso de horas dedicadas a los actos religiosos.

En general, las tensiones entre el cura y el maestro trascendieron escasamente a la prensa anticlerical. En su lugar, las referencias que en ella se hacían a algún maestro concreto solían alabar su labor si era un buen educador, aunque por imperativo legal tuviera que enseñar a los niños la religión católica; y se le defendía de los ataques que pudiera recibir si demostraba tener ideas progresistas.

Una vez establecida la enseñanza pública laica con la Segunda República, los medios anticlericales siguieron denunciando aquellas prácticas que pretendían mantener la tradicional confesionalidad de la escuela pública, y dieron cuenta de los esfuerzos de algunos municipios por reparar injusticias del pasado, exigiendo la reposición en sus puestos de maestros expedientados injustamente durante la dictadura de Primo de Rivera.[82]

Por lo que respecta a las tensiones que surgían entre ayuntamientos y clero local, la prensa anticlerical les prestó poca atención, salvo en casos puntuales en que aquel opusiera alguna resistencia al cumplimiento de acuerdos municipales. No pasó por alto, sin embargo, aquellas cuestiones de las que pudiera extraer alguna crítica al clero que cuestionara su capacidad para guiar espiritualmente a la comunidad. Su papel como administradores de fundaciones benéficas y las quejas de los vecinos por las irregularidades o retrasos en la percepción de los fondos servían de ejemplificación en la vida real de las denuncias anticlericales contra la rapacidad del clero. Para que la acusación fuera más efectiva, se resaltaban una serie de elementos, como la mala gestión atribuida a los clérigos y al Cabildo encargados de administrar los fondos donados para aliviar las necesidades de los pobres, o el incumplimiento de los propósitos fijados por el donante en el testamento. Así presentó la prensa lo ocurrido con el legado dejado por doña Valeriana Irazoqui en Tarazona en socorro de los pobres: un año y medio después de su muerte —decía *El Progreso*— nadie se había beneficiado de él excepto los tres albaceas del testamento, dos de ellos

82 La Agrupación Radical-Socialista de Estercuel (Teruel) elevó una instancia con ese objetivo, según *República* (Teruel), 14/7/1932, p. 2, «El eco de los pueblos». *El Radical* (Zaragoza), 3/12/1932, denunció que una maestra obligaba a las niñas a asistir a la doctrina de la iglesia de San Carlos en Zaragoza. *República* (Zaragoza), 25/7/1931, censuraba la presión ejercida en Zuera sobre los padres que no querían que sus hijos recibieran clase de religión.

sacerdotes, que en virtud de las cláusulas leoninas del contrato podían hacer en la práctica lo que quisieran.[83]

Los dos diarios que recogían la noticia apenas hacían referencia a los concejales republicanos y obreros que habían planteado la cuestión en una sesión del Ayuntamiento de Tarazona. En general, parece que no interesaba tanto la actividad de la autoridad civil como la denuncia de los abusos y privilegios del clero, la crítica moral que pudiera extraerse de su actuación y de sus actitudes. El papel de las autoridades civiles interesaba en la medida que servía, por un lado, para ejemplificar la sumisión del régimen borbónico a los deseos e imposiciones del poder clerical y, por otro, para marcar el camino a seguir en las relaciones entre ambas potestades, alabando a aquellos alcaldes que no se plegaban a las exigencias clericales e imponían de forma independiente las disposiciones de la autoridad civil.[84]

Hay que decir, por último, que la prensa anticlerical apenas prestó atención a otras causas de la tensión entre el clero y la comunidad que no fueran las ligadas a la actitud hostil que aquel pudiera mostrar hacia las ideologías progresistas y revolucionarias, así como hacia sus partidarios y medios de difusión.[85] Ya vimos en el capítulo anterior las críticas a que ello dio lugar. Basta recordar ahora que no se limitaron a mostrar que semejante actitud clerical alteraba la paz y la tranquilidad de los pueblos, como hacían algunas cartas dirigidas a los obispados cuando se pedía el traslado

---

83 *El Progreso*, 3/7/1904, p. 1, «Gatuperio clerical»; *El Clamor Zaragozano*, 14/7/1904, p. 2, «Una cuestión que promete»; y 7/8/1904, pp. 2-3. *El Radical* (Zaragoza), 12/10/1932, se hacía eco del escrito elevado a la Junta Provincial de Beneficencia sobre el expediente abierto contra el patrono de una fundación benéfica, un cura de San Pablo en Zaragoza, por incumplir el reglamento y desviar fondos a otras actividades distintas de las asistenciales; sugería que habían sido destinados a fines políticos.

84 *El Clamor Zaragozano*, 4/8/1901, «Comunicado», sobre el alcalde de Quinto (Zaragoza) que no prohibió la representación de *Juan José*, como le exigía el cura so pena de excomunión; el 16/11/1901, pp. 2-3, mencionaba la decisión del Ayuntamiento de Zaragoza de desestimar la pretensión de las monjas capuchinas que reclamaban un dinero por sus pretendidos derechos de propiedad sobre unos terrenos de la calle Democracia; el 4/8/1904, p. 2, alababa el acuerdo del Ayuntamiento de Gotor de llevar a los tribunales al regente de la iglesia, acusado de injurias y desobediencia a la autoridad por frases lanzadas contra los concejales en el sermón de la festividad de Sta. Ana.

85 *El Progreso*, 2/11/1904, p. 1, y 21/1/1905, p. 1, «Labor clerical», atribuía la sustitución del practicante en Palomar (Teruel) y del boticario en Cuevas de Almudén (Teruel), hombres de ideas radicales y lectores de prensa republicana, a la presión clerical sobre los vecinos.

de aquellos clérigos que se distinguían por su implicación en las luchas políticas de las localidades donde estaban destinados. La denuncia del caso concreto era aprovechada por los medios anticlericales para destacar, en clave anticlerical católica, el flaco servicio del clero a la religión al sacarla de los ámbitos donde debía aconsejar paz y concordia a los hombres, lanzándola a las luchas tumultuarias de la calle. En clave anticlerical más claramente progresista resaltaban la intolerancia del clero, el abuso que cometía al condenar ideas y políticas respetables aprovechándose de sus prerrogativas como ministros de Dios, el incumplimiento de su misión espiritual al inmiscuirse de lleno en el orden político e ideológico temporal, la intencionalidad política de sus discursos en época de elecciones en favor de unos candidatos y en contra de otros, su ávida y mala intención contra los que deseaban aumentar la instrucción del pueblo, la injusticia de un sistema político que no aplicaba a esos abusos el mismo rigor que reservaba a los infelices obreros que reclamaban sus derechos hollados y sólo aspiraban a mejorar sus condiciones de vida, y, por último, la contradicción que existía entre la transigencia que la Iglesia reclamaba de los liberales y la intransigencia que adoptaba ante ellos y sus ideas de progreso.[86]

86 *El Progreso*, 14/6/1904, p. 3, «Escándalo en Alagón. Demasías de un fraile. Irritación en el pueblo»; 14/6/1905, p. 1, «¡Esos curas rurales!...»; 24/1/1907, p. 2, «Sacerdote belicoso»; 15/4/1905, p. 1, «Barbastro, Desahogos clericales»; 3/8/1905, p. 1, «Un mitin y un cura y que se entere el arzobispo»; 27/7/1905, p. 1, «Ilegalidades»; 29/7/1905, p. 1, «El clerecito bilbilitano». *El Clamor Zaragozano*, 31/3/1904, p. 3, «Lucha»; 30/8/1903, p. 3, «Comunicado»; 20/10/1904, p. 3; 16/3/1905, p. 3, «A Juan, arzobispo de Zaragoza». *Vida Nueva*, 23/4/1932; el 10/6/1932 acusó a un sacerdote de amenazar a una anciana de Magallón con sacarla de la beneficencia si no votaba a las derechas; 12/12/1933, «Desde Gallur. ¡Qué cosas tiene S. Antonio!». *El Radical* (Zaragoza), 3/9/1932; 27/8/1932, «El caciquismo clerical. El asesinato del alcalde de Letux». *El Radical* (Huesca), 27/3/1932, p. 1, «Querella por los preceptos vertidos por un prelado» y «Multa a un arcediano»; 6/4/1932, «La Juventud Republicana Radical de Huesca a la opinión democrática de la capital y su provincia». *El Diario de Huesca*, 16/9/1931, «La conmemoración de un fatídico aniversario y las hojitas de colores». *República* (Zaragoza), 30/10/1931, «Jugando a los milagros». *República* (Teruel), 17/11/1931, «Hay que expulsarlos». *El Pueblo* (Huesca), 11/3/1936, «Estampa rural». *Cultura y Acción*, 13/8/1931, «Lupiñén. Un cura como hay muchos».

4. LA PROTESTA ANTICLERICAL: SUS MANIFESTACIONES

El presente capítulo aborda cómo se exteriorizó el descontento anticlerical en el primer tercio del siglo XX en Aragón. La propia documentación eclesiástica refleja que cuando algún clérigo contravenía las normas de comportamiento moral y pastoral que correspondían a un ministro de Dios, el pueblo manifestaba su descontento de diversas formas con objeto de solucionar el conflicto que se planteaba. En esos casos la protesta no cuestionaba el papel del clero en la sociedad. Respondía, por tanto, a un anticlericalismo de tipo antiguo o tradicional.

Esas formas de la protesta anticlerical popular demostraron tener una gran persistencia a lo largo del periodo, pero no siempre estuvieron orientadas a los fines reseñados. El anticlericalismo contemporáneo, aunque desarrolló modos propios de protesta, recurrió también al repertorio tradicional conocido reinterpretándolo en función de sus objetivos movilizadores y/o laicizadores. En este sentido, el discurso anticlerical difundido a través de la prensa y de las distintas publicaciones desempeñó un papel fundamental. Al recoger, como hemos visto, las quejas contra el clero, pretendió canalizar el descontento popular en una dirección acorde con las aspiraciones de los republicanos y obreros anticlericales. Interpretando el descontento en clave laicista, el discurso anticlerical contribuyó a ideologizar a los sectores sociales que por distintos motivos miraban al clero con recelo. De este modo trabajaba por que la movilización anticlerical fuera más efectiva.

4.1. Perturbación de los actos de culto y ataques al clero

En un mundo predominantemente católico, las manifestaciones tradicionales del descontento no cuestionaban la religión ni la Iglesia, ni siquiera el papel del clero en la sociedad. Sólo pretendían un cambio de actitud, una rectificación del comportamiento del clérigo que había causado el descontento. Y, si su descrédito era tal que resultaba imposible calmar las ánimos excitados, se intentaba conseguir del prelado el traslado del cura a otra parroquia lejana y su sustitución por un nuevo sacerdote.

A los comentarios sobre la falta de decoro de los clérigos y de la jerarquía o a la indignación y las críticas de los vecinos por algún motivo concreto, se sumaban otras formas de protesta cuyo denominador común residía en el boicot a los actos de culto celebrados por el sacerdote cuestionado. Diversas acciones ejemplificaban estas prácticas. Así, disminuía el número de fieles «sin duda por carencia de fe en los actos religiosos» en que aquel tomara parte; algunos se salían de la iglesia durante el sermón del cura y permanecían en el atrio hablando; algunas madres dejaban de llevar a sus hijos al catecismo si aquel lo impartía; la cuantía de las limosnas disminuía; el Ayuntamiento o la entidad que encargaba una misa dejaba de pagar el sermón si aquel vertía conceptos que se consideraban ofensivos, etc.[1]

---

1 Los feligreses de Alfocea (Zaragoza) anunciaban en una carta al arzobispo en 1930 que se negarían a los preceptos de la Iglesia si no se atendía su petición de traslado del capellán de la Purísima Concepción por meterse en asuntos del pueblo ajenos a él; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1933. Parece que el Ayuntamiento de La Cerollera (Teruel) se negaba a sufragar las funciones religiosas de las fiestas porque el cura no las celebró con la solemnidad debida, según se deduce de la carta del alcalde al gobernador civil de Teruel el 23 de septiembre de 1929; se exteriorizaba así el enfrentamiento del pueblo con el cura por la venta de una cruz con esmaltes; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1928. Lo de dejar de llevar a los hijos al catecismo, en la carta del párroco de Sta. María de Tauste (Zaragoza) de 26 de marzo de 1903, que habla de un coadjutor que amenazaba a los niños, además de insultar y atacar a sus compañeros de ministerio, razones por las que aquel pedía su traslado. Temor al boicot del Ayuntamiento de Calanda (Teruel) ante la inminente visita de las misiones por sus frías relaciones con el párroco, en carta de 21 de febrero de 1903; ambas, en ADZ, caja «Correspondencia 1903». Con respecto a las limosnas, los vecinos de Bordón (Teruel) no querían contribuir al sostenimiento del culto y clero en tiempos de la Segunda República porque no tenían cura en el pueblo, a pesar de que las dos capellanías existentes permitían su mantenimiento; carta del párroco de Luco de Bordón de 25 de marzo de 1933; algo parecido, desde Puertomingalvo (Teruel) el 19 de julio de 1933; ambas, en ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpetas 1931 y 1933, respectivamente. Lo de salirse de la iglesia durante el sermón, en la carta de 29 de diciembre de 1902 del gobernador civil de Teruel sobre las diferencias del alcalde de Cucalón con el cura del pueblo por dicho motivo; ADZ, caja «Correspondencia 1902».

Y en los casos de mayor rechazo al clérigo se le hacía imposible la permanencia en el pueblo, se le molestaba con insultos, amenazas o anónimos, y, lo más usual, se escribía al prelado solicitando su traslado y sustitución.[2] Entre las abundantes cartas que abogaban por esta última solución en beneficio de la religión y de la piedad de la gente, algunas mencionaban la posibilidad de que si no se aplicaba tal medida el pueblo se vengaría, dado su estado de irritación.

En parecidos términos llegó al Obispado de Barbastro una carta enviada desde Graus (Huesca), el 4 de marzo de 1919, denunciando al prior del pueblo y solicitando su traslado; si no, «se le cortaría la sotana». El informe elaborado al respecto reconocía los motivos del descontento popular —la conducta pastoral del prior, su modo de atender un entierro, la forma de explicar la doctrina, etc.— y matizaba el alcance de la amenaza. A lo largo del año, decía, los gradenses cortaban muchas sotanas con la lengua:

> anónimos, pasquines, amenazas y todo lo que pueda dar de sí un carácter alborotador y huero, es fácil que suceda, pero lo que el escrito parece querer decir, no creo que pase, pues falta en Graus empuje y corazón para un acto así. El hecho más atrevido contra los curas lo cometieron con mi antecesor Sr. Capalvo a quien por cuestiones políticas dispararon dos tiros, y lo hicieron en despoblado por la noche, ocultándose y además no eran de esta tierra los *valientes* según se ha dicho.

No fueron las únicas formas de protesta contra el prior, según detallaba el informe. El día que en la escuela nocturna para adultos describió cómo el vicio degeneraba y debilitaba a los pueblos, poniendo a Francia como ejemplo de ello y a Alemania de lo contrario, los alumnos —de entre

---

2 Especialmente significativa resulta una carta enviada desde Urrea de Gaén (Teruel), el 9 de junio de 1933, por una mujer que se autocalificaba como «la más ferviente defensora de la religión», solicitando al prelado un cura de «bien lejos» para que acabaran los bandos en el pueblo; ADZ, legajos «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1933. El regente de Los Olmos (Teruel) se quejaba el 24 de septiembre de 1928 de la animosidad, los insultos y la amenazas contra él. El de Barrachina (Teruel) se lamentaba el 26 de abril de 1933 de su traslado a Torre los Negros porque alguien se había encargado de crear ambiente contra él; ambas cartas, en ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpetas 1929 y 1933, respectivamente. Cartas solicitando el traslado de un sacerdote por su delicada situación en el pueblo, insistiendo en que podría acabar en tragedia, desde La Iglesia del Cid (Teruel) el 21 de abril de 1929 —ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1929— y desde Trasobares (Zaragoza) el 5 de junio de 1903 —ADZ, caja «Correspondencia 1903»—; en esta última se anunciaba que llegaría un momento que nadie iría a misa y que cualquier día podría aparecer muerto el cura.

quince y veinticinco años— le esperaron a la salida. Allí los rumores que tales comentarios habían provocado en un principio se transformaron en silbidos, que le siguieron todo el camino hasta la casa rectoral. A partir de ese momento, el prior quedó asociado en la imaginación de las gentes del lugar a la idea de «muera Francia y viva Alemania», circunstancia muy negativa para el clérigo en la villa dados los lazos de esta con la vecina Francia. Como reconocía el informe, sólo había faltado aquello para ayudar a la abundante prensa francófila que se leía en Graus en su propósito de presentar a cada sotana como un alemán. Eran motivos nuevos para el descontento anticlerical acordes con las circunstancias del momento —la división de la sociedad española entre francófilos y germanófilos en el contexto de la primera guerra mundial—, que se exteriorizaban, sin embargo, bajo formas tradicionales de protesta: las alteraciones de los actos de culto celebrados por el mencionado prior. En la misa del Gallo de aquel año los jóvenes colocados en las proximidades del altar mayor reventaron más vejigas que en años anteriores y después las lanzaron al clérigo con piedras dentro. Posteriormente, un domingo de cuaresma después del miserere cantado al anochecer, los mismos jóvenes interrumpieron repetidamente su predicación con gritos. El conflicto no pasó de ahí porque los demás fieles protestaron de la conducta de los alborotadores. El relato de los hechos acababa con un resignado «pero... nada más, y hasta que hagan otra».[3]

La perturbación de los actos de culto o la actitud irreverente hacia ellos era otra de las formas tradicionales de la protesta anticlerical que gozaron de una gran pervivencia. El mantenimiento de la consideración debida en las ceremonias religiosas estaba amparado por la ley en cuanto que el catolicismo era la religión oficial del Estado de la Restauración. De ahí que el código penal tipificara como faltas o delitos una serie de acciones que se consideraba quebrantaban el respeto debido al culto y al clero católicos. Por esta razón algunas de estas formas de protesta han llegado hasta nosotros a través de la documentación judicial.

---

3 ADB, sección «Correspondencia Diócesis. Arciprestazgo de Graus. II», legajo 938. Fuera de ese último motivo de descontento, los demás se relacionaban con la tardanza en acudir a algún entierro, lo que había originado griterío entre los asistentes; la forma de explicar la doctrina dedicando muy poco tiempo a ella y el resto a cantar, razón por la cual algunos padres le retiraban a sus hijos para emplearlos en faenas más útiles; y, finalmente, el divorcio que tenía con sus coadjutores. El informe acababa lamentando la situación del prior porque era activo y virtuoso y dedicaba mucho tiempo a enseñar el catecismo.

Hechos como entrar en medio de una ceremonia religiosa con el cigarro en la mano y manifestarse de forma irreverente al ser reprendido,[4] presenciar una procesión o un entierro sin descubrirse, o realizar cualquier acto que se considerara irrespetuoso a su paso sin obedecer a las recriminaciones de la autoridad civil o religiosa,[5] tirar granos de maíz o cualquier cosa a los asistentes al templo,[6] hacer escarnio de la misa con ademanes, posturas y gesticulaciones escandalosas para los asistentes al acto religioso,[7] o insultar al sacerdote cuando presidía una procesión, eran actos penados por la ley por perturbar las manifestaciones públicas de culto.[8] Según las circunstancias y el tipo de acción las penas variaban. Podían oscilar entre el arresto de uno a diez días y las multas de cinco a cincuenta pesetas para los actos más simples en que se ofendieran los sentimientos religiosos de los asistentes, a las penas de arresto mayor, prisión correccional y multas para los incidentes más graves. Así se catalogaban las amenazas y violencias con las que se pretendiera bien impedir a un ciudadano observar las fiestas religiosas, bien ultrajar al sacerdote si se hallaba desempeñando sus funciones, bien escarnecer públicamente alguna ceremonia o dogma.[9] La

---

4 AHPZ, libro de sentencias de lo penal, 1919, sección 2.ª, sentencia n.º 132, de 19/11/1919, contra un individuo de Alhama de Aragón (Zaragoza) por soliviantarse cuando el alcalde le amonestó por su comportamiento irreverente en la iglesia; *La Correspondencia de Aragón*, 25/7/1910, p. 2, sobre la detención de un individuo que encendió un pitillo en la iglesia de S. Pablo de Zaragoza durante la misa.

5 AHPZ, libro de sentencias de lo penal, 1900, sección 2.ª, sentencia n.º 261, de 2/10/1900, por desobediencia, al no hacer caso el acusado a las autoridades civiles que le recriminaron ir cantando y hablando en voz alta provocando escándalo durante la procesión del Santo Entierro en Campillo (Zaragoza). Libro de sentencias de lo penal, 1925, sección 1.ª, sentencia n.º 88, de 17/4/1925, contra un individuo que no se descubrió ante una procesión en Calatayud (Zaragoza).

6 AHPZ, libro de sentencias de lo penal, 1902, sección 2.ª, sentencia n.º 148, de 20/8/1902, por insultos a la autoridad; el conflicto comenzó porque un grupo de jóvenes de Biota (Zaragoza) apoyados en la puerta de la iglesia tiraban granos de maíz a las mujeres que acudían a la misa del Gallo de 1901.

7 AHPZ, libro de sentencias de lo penal, 1925, sección 2.ª, sentencia n.º 275, de 24/9/1925, sobre un suceso de este tipo en Alpartir (Zaragoza).

8 *BEOH*, 17/8/1900, pp. 238-240, fallo de la Audiencia Provincial de Huesca, de 15/3/1900, por delito contra el libre ejercicio de cultos en Zaidín: el acusado insultó al cura que presidía la procesión del Rosario y, al ser amonestado por este para que se descubriera, volvió a insultarle. El párroco de Cortes de Aragón (Teruel) comunicaba el 25 de abril de 1932 que, por problemas con la pared de una finca, unos colonos amenazaron a su hermano con insultar a ambos en la procesión; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1833», carpeta 1932.

9 *BEOZ*, 18/1/1917, pp. 8-14, «Leyes penales que deben conocer los sacerdotes».

mayoría de las denuncias presentadas contra estos actos eran tramitadas en los juzgados municipales como juicios de faltas. Sólo algunas especialmente graves, o cuando el acusado incurría en desobediencia a la autoridad pública que le hubiera amonestado, llegaban a la audiencia provincial.

Otra forma tradicional de manifestar el descontento anticlerical eran los ataques dirigidos contra el propio clero: anónimos, amenazas, insultos, etc.[10] En este terreno la novedad principal consistió en la difusión pública de los ataques dirigidos contra clérigos concretos a través, fundamentalmente, de la prensa de signo anticlerical, como veremos más tarde.

Aunque las diferentes maneras de perturbar el culto y los ataques al clero eran formas de protesta anticlerical tradicional que trataban de mostrar el descontento hacia un determinado sacerdote sin poner en cuestión el papel general del clero en la sociedad, resulta evidente que también se utilizaron para expresar una protesta más contemporánea en la medida que podían reflejar desafecto o rechazo explícito a la figura y a las funciones del clero, y a través de él incluso a la Iglesia y a la religión. La diferencia entre unas y otras no estaría tanto en las formas de manifestar el descontento cuanto en las premisas ideológicas en las que se fundamentaba la protesta y en los objetivos que con ella se pretendía.[11]

---

10 AHPZ, libro de sentencias de lo penal, 1903, sección 2.ª, sentencia n.º 195, de 1/12/1903, por desobediencia a la autoridad; el problema se inició porque los acusados faltaron al respeto a un sacerdote en pleno centro de Zaragoza. Libro de sentencias de lo penal de 1906, sección 1.ª, sentencia n.º 401, de 22/12/1906, por delito de amenazas al sacerdote de Castejón de las Armas por negarse a ciertas exigencias que contra él tenía el acusado. *El Progreso*, 30/4/1905, p. 1, «Excesos clericales», sobre la detención de dos hombres en Purujosa (Zaragoza) como autores de un anónimo al cura, amenazándole de muerte si no dejaba el pueblo; fue procesado un individuo como autor material de los escritos, según consta en AHPZ, libro de sentencias de los penal, 1906, sección 2.ª, sentencia n.º 173, de 9/8/1906. Una acción parecida fue la llevada a cabo por tres obreros del pantano de Cueva Foradada, detenidos según oficio del gobierno civil en Teruel de 6/9/1928, por ser los presuntos autores de un anónimo al cura; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1932. Excepcionalmente el conflicto podía llegar al asesinato, como el cometido por el maestro de Villanueva de Huerva (Zaragoza): véase texto de la nota 54 del capítulo 3 (supra, p. 208).

11 *El Noticiero*, 6/3/1906, p. 2, se quejaba de los acciones desarrolladas en Estadilla (Huesca) para impedir algunos cultos celebrados con motivo de la santa misión cuaresmal, acciones que achacaba a las predicaciones de los sectarios seguidas lamentablemente por algunos vecinos de la localidad; algo parecido debió de ocurrir en Pedrola (Zaragoza), según *El Clamor Zaragozano*, 17/3/1904, p. 3, «Fantochada». Sobre el boicot como forma de protesta anticlerical habla Julio de la Cueva, «Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910», *Ayer*, n.º 27, 1997, pp. 101-125.

4.2. Desafección hacia lo sagrado

4.2.1. La blasfemia

Esa misma dicotomía podía reflejarse en una forma tradicional de manifestar explícitamente el desafecto hacia lo sagrado, debido a su omnipresencia en la vida diaria. Nos referimos a la blasfemia. Resulta casi imposible discernir el propósito anticlerical que pudiera existir detrás de ella, dada su constante utilización en el habla cotidiana de los hombres, fundamentalmente. Así lo presentaban incluso las autoridades cada vez que publicaban un bando o una serie de medidas encaminadas a erradicarla. Se la consideraba, en general, un acto contrario a la moral y a la decencia pública, que se producía más por inadvertencia que por malicia contra las cosas sagradas. La irreligiosidad que pudiera contener no parecía tan importante como el bajísimo nivel cultural que denotaba. De ahí que se argumentara principalmente que era necesario acabar con semejantes muestras de incultura. Quizás por esa imagen peyorativa tampoco la prensa de orientación anticlerical le atribuía un significado anticlerical. Rara vez mencionó la detención y conducción al depósito municipal de algún blasfemo y cuando lo hacía no incorporaba ningún comentario que pudiera dar pie a una interpretación anticlerical del suceso.

Sin embargo, su arraigo y utilización persistente en comparación con otros países católicos mediterráneos reflejan, a lo menos, una manera específica de entender y expresar las relaciones con lo sagrado. Sólo un análisis detallado de los juicios de faltas seguidos en los juzgados municipales tras la correspondiente denuncia permitiría discernir qué blasfemias tenían un componente de costumbre acuñada en la expresión verbal y cuáles representaban verdaderos ataques anticlericales a la religión o al clero. En este sentido, no debería entenderse como una mera estrategia defensiva el atenuante alegado por un joven de Jaca a comienzos de 1918 al reconocer que no había notado la presencia del escolapio que le denunció cuando estaba blasfemando.[12] Con ello trataba de colocar su incontinencia verbal

12 El juicio tuvo lugar el 8 de enero de 1918; AHPH, Juzgado Comarcal de Jaca, 1856-1968; juicios de faltas (1880-1968), legajo 51, años 1918-1919. Algunas propuestas para estudiar la cuestión, en Manuel Delgado, «La antirreligiosidad popular en España», en C. Álvarez Santaló y otros (coords.), *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 499-514.

en el campo de lo cotidiano y lo inadvertido, alejándola en lo posible de todo signo de irreligiosidad o ataque a las cosas y personas sagradas. Sólo entonces, por tanto, la blasfemia podía constituir una forma de protesta anticlerical, que precisamente por serlo requería cuestionar y subvertir el orden sagrado en presencia de alguno de sus símbolos o de sus ministros representantes.

4.2.2. Las ceremonias civiles

No existían dudas semejantes con respecto a otras formas de desafecto explícito, las ceremonias civiles, en cuanto reflejaban un distanciamiento radical de las exigencias de la Iglesia y de la religión. En principio estas no tenían por qué constituir en sí mismas acciones anticlericales. Más bien formaban parte de una serie de aspiraciones incluidas en el discurso secularizador del liberalismo progresista, del republicanismo y del movimiento obrero revolucionario. Pero las dificultades con que topó su legalización desde que se comenzaron a plantear a mediados del siglo XIX y la oposición beligerante que adoptó la Iglesia ante cualquier proyecto de ley de esta naturaleza acabaron por conferir a las bodas y entierros civiles un fuerte carácter anticlerical. De forma que dichos actos llegaron a adquirir un carácter de desafío al poder de la Iglesia.

Nada mejor para percibir ese desafío que las escenas y comentarios que se producían cuando un moribundo se negaba a recibir los últimos sacramentos. Desde la prensa de orientación anticlerical se aprovechaba la ocasión para alabar al que tenía el valor de morir como había vivido, es decir, manteniéndose firme en sus convicciones y rechazando los auxilios del sacerdote. Dadas las prerrogativas que la ley confería al clero en materia de enterramientos, esa era una de las pocas posibilidades abiertas a la celebración del funeral civil. De otro modo el confesor reclamaría para la Iglesia el derecho y la obligación de darle sepultura cristiana.

En estas circunstancias todo enterramiento civil podía constituir una manifestación anticlerical. Si se celebraba el entierro civil de alguien que había rechazado los auxilios espirituales por sus ideas republicanas o librepensadoras, el hecho revestía un carácter anticlerical típicamente contemporáneo en la medida que desafiaba el poder excluyente de la Iglesia como única legitimadora de la muerte y del descanso eterno y se proponía una alternativa laica igualmente válida. También tenían un carácter anticlerical

explícito otros enterramientos en los que, desde presupuestos radicales, se rechazaba la competencia del clero en la materia, negando incluso la utilidad de su presencia, y se apelaba a la autoridad civil para que autorizara el sepelio no católico en el cementerio del pueblo, el parroquial.[13] Y ese mismo significado anticlerical —aunque quizás cargado de motivaciones tradicionales— se podía percibir en aquellos funerales en los que la voluntad popular se imponía sobre las restricciones legales y morales esgrimidas por las autoridades conduciendo tumultuosamente al difunto hasta el cementerio católico, el único de la localidad.[14]

A la vista de estos casos tan dispares, ¿cuándo se podría atribuir a un enterramiento en cementerio católico en contra de la voluntad del clero una significación anticlerical plenamente contemporánea?[15] La clave estaría en las motivaciones que impulsaban a familiares, amigos y vecinos a enterrar a un difunto en cementerio católico en contra de la voluntad del párroco del lugar. Si aquellas correspondían sólo a cuestiones sentimentales y de honra social, aunque el entierro se realizara en medio de un motín popular, no se le podría considerar una manifestación anticlerical contemporánea. Tal calificación, si bien no exigía que se dejaran totalmente de lado esas motivaciones, resultaría más apropiada para aquellos casos en que existiera un componente ideológico que empujara a dar sepelio en el cementerio católico cuestionando explícitamente el carácter excluyente —limitado a los que morían en católico— que tenían esos recintos y las competencias exclusivas del sacerdote sobre ellos.

Aunque las primeras motivaciones no puedan considerarse definitorias de actitudes anticlericales plenamente contemporáneas, no cabe duda

---

13 Caso de Villanueva de Gállego, carta de 8 de marzo de 1901, ADZ,caja «Correspondencia 1901»; más detalles, en la nota 29 del capítulo anterior (supra, p. 191).

14 AHPZ, libro de sentencias de lo penal, 1901, sección 1.ª, sentencia de 11/4/1901, contra ocho hombres, vecinos de Urrea de Jalón, acusados de desobediencia por participar en un motín originado por la negativa del párroco a dar sepultura eclesiástica a un difunto del pueblo; los amotinados llevaron al finado al cementerio, donde lo enterraron a pesar de las indicaciones del alcalde y del juez en contra de tal actuación.

15 Sobre el alcance del anticlericalismo en los entierros civiles en la Francia del siglo XIX y de comienzos del XX escriben T. Kselman, «Funeral conflicts in Nineteenth Century France», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 30, n.º 2, abril 1988, pp. 312-332; y B. Dimons y G. Pollet, «Enterrement civil et anticléricalisme à Lyon sous la troisième République (1870-1914)», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. XXXVII, julio-sept. 1990, pp. 478-499.

que constituían un caldo de cultivo de un anticlericalismo popular más tradicional que podía favorecer la penetración de ideas republicanas u obreras que, además de cuestionar los privilegios del clero en materia funeraria, aspiraban a recortarlos.

Ante la imposibilidad práctica de conseguir la secularización de los cementerios mientras no lograran acceder al poder, los medios anticlericales optaron por reivindicar la aceptación social para los enterramientos civiles. Tenían que luchar contra el estigma social que los rodeaba, fruto tanto de la predicación de la Iglesia católica que los reservaba para aquellos cuyas almas estaban irreversiblemente condenadas por su forma de vivir y morir, como del estado de abandono y ruina de la mayoría de los cementerios civiles, cuando existían. Debían enfrentarse, por tanto, a una idea muy extendida en la sociedad española, predominantemente católica, que asociaba la indignidad moral del enterrado por lo civil con la indignidad de su última morada.

Tenían que dotar a los enterramientos civiles de una respetabilidad social tanto en las formas como en los contenidos. De ahí la reivindicación que se hacía en la prensa de orientación anticlerical de su significado e importancia desde la perspectiva de la lucha por las libertades de conciencia y de cultos, frente a la intolerancia eclesiástica. De ahí también la alabanza a las personas que resistían en los momentos postreros a todas las presiones clericales manteniendo sus convicciones hasta el final sin traicionarlas. Con ello se realzaba la talla moral del individuo que elegía un entierro civil, un elemento necesario para eliminar el componente de estigma social de este tipo de funerales en España. No por casualidad, se publicaban en la prensa de signo anticlerical los nombres de los correligionarios y simpatizantes de la ideología o grupo político representado por cada periódico que recibían un sepelio civil. Además de un inmejorable recurso propagandístico, concedía reconocimiento social al que tomaba esa opción, al menos en su círculo ideológico.[16]

---

16 *El Clamor Zaragozano*, 16/5/1901, p. 3, entierro civil de Anacleto García, expresidente de la Asociación de Librepensadores de Zaragoza; *El Progreso*, 6/9/1904, p. 3, sobre el de Nicolás Artaso, del distrito Democracia de la capital aragonesa; 12/11/1904, p. 1, entierro civil del conserje del centro republicano de Zaragoza; 11/2/1905, p. 1, del librepensador Andrés Mateo de Molinos (Teruel); 30/11/1906, p. 1, del obrero Agustín Sánchez en San Juan de Mozarrifar (Zaragoza); 16/1/1919, p. 3, de Jacinto Sánchez, republicano miem-

Un último elemento necesario en el proceso de dignificación social del entierro civil fue la atención al ritual funerario. Aunque con sus pequeñas variantes en función de la ideología republicana u obrera del finado, el ritual básico consistía en gran manifestación de duelo a la que solía acudir algún representante local caracterizado del grupo político o de la ideología afín al difunto; la comitiva que acompañaba al féretro recorría algunas calles de la localidad hasta llegar al cementerio civil, donde se hacía algún discurso alusivo al acto en el que no faltaban las referencias a la libertad y a la tolerancia.[17]

El entierro civil dejaba de ser así un acto anónimo vergonzante. El ritual ensalzaba la figura del difunto y hacía de esa opción un acto socialmente respetable, al menos para los familiares, vecinos y compañeros que formaban parte de la comitiva. Constituía, además, un elemento de afirmación de los correligionarios, hacia adentro como grupo con una comunidad de ideas y hacia afuera porque servía para identificarse como luchadores por la libertad y la tolerancia. En este sentido, el adversario frente al que se definían era el clericalismo que, en su opinión, se aprovechaba del temor que la Iglesia católica infundía en los corazones para tejer su tela de araña y dominar la sociedad fanatizándola. Por ello, cada entierro civil, lo mismo que cada ceremonia civil, era celebrado por la prensa anticlerical como una victoria frente al enemigo clerical que no había conseguido engullir en sus redes al individuo enterrado, casado o inscrito por lo civil.

El ritual respondía a todas esas exigencias: dignificar al difunto, identificar a los correligionarios y rivalizar con el adversario clerical. Por ello,

---

bro de la directiva de las escuelas laicas de Zaragoza. La misma tendencia continuó durante la Segunda República: *República* (Teruel), 11/3/1933, 4/1/1933, 25/5/1933, sobre los entierros civiles de hijos de republicanos en Luco de Jiloca, Monreal del Campo y Calaceite, respectivamente; *El Pueblo* (Huesca), 7/12/1932, sobre un entierro civil en Binaced presidido por la bandera del centro radical-socialista del pueblo; 14/2/1933, en Chalambra; 8/5/1936, p. 2, en Binaced; 14/5/1936, p. 4 en Binéfar; 15/5/1936, en San Esteban de la Litera; *El Radical* (Huesca), 28/1/1932, p. 6, en La Almunia de San Juan.

17 *El Progreso*, 22/7/1904, p. 3, descripción del entierro de Pascual Zubizarreta, socio de la Agrupación Juventud Republicana de Zaragoza; 23/10/1906, p. 1, «La muerte de Juan Pedro Barcelona»; 4/11/1906, p. 2, del de María Garrigo en Alcampel (Teruel); 30/11/1906, p. 1; *Cultura y Acción*, 19/11/1931, sobre el entierro del vicesecretario del sindicato anarquista en Épila (Zaragoza). *El Progreso*, 17/5/1904, p. 1, relata la ceremonia de una procesión cívica en Alagón (Zaragoza) para conmemorar el primer aniversario de la muerte del republicano José Chacón.

el número de personas que formaban parte de la comitiva no sólo se resaltaba como elemento de honorabilidad social del finado, sino como manifestación de poder de convocatoria frente al adversario clerical que pretendía seguir imponiendo a la sociedad lo que esta debía considerar moralmente aceptable. De ahí las protestas contra la autoridad cuando esta, siempre favorable a la presión clerical según la prensa anticlerical, limitaba el recorrido de las comitivas fúnebres civiles.

En definitiva, el ritual de los entierros civiles constituía algo más que un mero remedo secularizado del católico. A pesar de sus similitudes formales (la comitiva y el recorrido por las calles, el representante del republicanismo u obrerismo local y el sacerdote, la bandera que presidía el cortejo o cubría el féretro y la cruz, los discursos del entierro y las oraciones y plegarias del católico), representaba un componente fundamental de la cultura laica, un símbolo de una forma diferente de entender las relaciones con el mundo y la sociedad.

La expansión de las ideologías anticlericales fue acompañada de la difusión y aceptación creciente de esas formas de la cultura laica, especialmente entre los sectores más alejados de las predicaciones de la Iglesia. Los temores que mostraba algún párroco de comienzos de siglo por la existencia de enterramientos civiles en su localidad se manifestaron mucho más frecuentemente en tiempos de la Segunda República.[18] Sus preocupaciones se derivaban fundamentalmente de la difusión de formas de una cultura laica que, aunque todavía minoritarias, resultaban peligrosas en la

18 Carta del párroco de Beceite (Teruel), de 10 de enero de 1903, sobre lo mucho que sufría física y moralmente el arcipreste de Valderrobres por los repetidos enterramientos civiles, el temor a que esos actos se reprodujeran con frecuencia, los rumores de que algunos padres no bautizaban a sus hijos y la petición de un cementerio civil; ADZ, caja «Correspondencia 1903». De tiempos de la República, cartas del párroco de Chiprana (Zaragoza) el 19 de noviembre de 1931, del de Castellote (Teruel) el 18 de octubre de 1932, o desde Luco de Bordón (Teruel) el 1 de noviembre de 1932 y el 28 de julio de 1933, sobre el avance de las distintas ceremonias civiles en el pueblo, donde los socios del centro republicano tenían el compromiso de no pisar la iglesia, no recibir los santos sacramentos en caso de enfermedad grave y enterrar los difuntos civilmente, compromiso al que se habían obligado los dos tercios de la feligresía, según el párroco; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpetas 1931, 1932 y 1933, respectivamente. Cartas de Monroyo (Teruel) de 17 y 23 de agosto de 1935 sobre el crecimiento de las ceremonias civiles en el pueblo donde, según el cura, el 80 % eran socialistas «en cuyo centro han hecho juramento de hacer todo civilmente y desgraciadamente lo cumplen al pie de la letra»; ADZ, legajo «Interesantísimos documentos República-Guerra-Posteriores. Años 1900-1940», carpeta 17, doc. 14.

medida que se iban consolidando como una alternativa legal y socialmente aceptable y, en consecuencia, era más difícil para la Iglesia lanzar el estigma moral sobre ellas con objeto de evitar su expansión. Aunque minoritarias y mal vistas por la buena sociedad católica, representaban una amenaza para el monopolio que durante siglos había ejercido la Iglesia en el establecimiento de lo socialmente aceptable y ofrecían una vía alternativa a aquellos que no se sentían integrados ni representados por la institución eclesiástica. Por ello, esta las combatía tan duramente. Resultaba inevitable, pues, que las ceremonias civiles celebradas en España, además de responder a un proceso de secularización de la vida como ocurría en otros países europeos occidentales, se convirtieran en una manifestación de militancia anticlerical, especialmente en los ambientes más imbuidos de ideología republicana, socialista o anarquista.[19]

Lo mismo ocurría con respecto a bodas e inscripciones civiles, aunque el número de celebraciones dependía de las facilidades legales de cada época. En el periodo en que Romanones estuvo al frente del Ministerio de Gracia y Justicia se aprobó la Real Orden de 28 de agosto de 1906, que permitía el matrimonio civil de católicos sin que se vieran obligados a renegar de su fe. En los pocos meses en que estuvo vigente, la prensa republicana, que ya recogía los matrimonios civiles de librepensadores y republicanos, registró un mayor número de noticias sobre este tipo de acontecimientos.[20]

Cuando el marqués de Figueroa restableció el antiguo decreto sobre matrimonio civil eliminando las tímidas reformas introducidas por Romanones, *El Progreso* concluía que no se obligaba al matrimonio canónico, pero que se ponían tantas trabas al civil que sospechaba que los radicales

---

19 A pesar de la mayor aceptación social de las ceremonias civiles en tiempos de la República, hubo también manifestaciones de rechazo explícito, como por ejemplo en La Iglesia del Cid (Teruel), donde varios vecinos fueron multados por mofarse de un entierro civil celebrado en la localidad —*Heraldo de Aragón*, 8/10/1932, p. 8—, al igual que en Mosqueruela o en Monroyo —*El Turia* (Teruel), 4/4/1932, p. 6—. Estos hechos muestran cómo en España no se podían desligar las celebraciones civiles del conflicto clericalismo/anticlericalismo.

20 *El Progreso*, 9/12/1906, p. 2, boda civil en Alcampel (Teruel); 19/1/1907, p. 1, en Biescas (Huesca); 18/12/1906, p. 2, 29/1/1907 y 3/2/1907 en Utebo (Zaragoza); 7/3/1907, p. 1, en Ayerbe (Huesca). Con anterioridad a estas disposiciones de Romanones, sólo encontramos noticias de bodas civiles en *El Progreso*, 24/10/1905, p. 1, y en *El Clamor Zaragozano*, 16/2/1905, p. 3, ambas entre librepensadores de la capital aragonesa.

iban a optar por el camino más corto, la unión libre. Aunque esta sugerencia no parece que tuviera tanto éxito como el matrimonio civil, no era una propuesta descabellada, alejada totalmente de la realidad. Algunas cartas remitidas al Obispado por los párrocos de la diócesis, sobre todo con motivo de la negativa a aceptar las costas de dispensa matrimonial marcadas por la Iglesia, ya mencionaban la existencia de amancebamientos, la dificultad de lograr que aceptaran el matrimonio canónico con el paso de los años, la amenaza de algunas parejas de seguir esa vía o la del matrimonio civil si no se les reducía la cuantía de la dispensa matrimonial y, sobre todo, el peligro de que tal ejemplo se extendiera entre el pueblo si alguno iniciaba dicha práctica, dada la poca religiosidad de algunos de sus feligreses.[21]

Esas amenazas nos hablan del componente anticlerical inherente a la elección del matrimonio civil en España, cuestión que se puso plenamente de manifiesto en 1905 en Fuendejalón (Zaragoza) cuando una pareja, después de unos años de vida marital según *El Noticiero*, decidió casarse por lo civil. El día de la Asunción, el cura habló del acontecimiento diciendo que, aunque reconocía a todos los efectos legales el matrimonio civil, la Iglesia lo condenaba como opuesto a la doctrina de Cristo. Por la noche, el recién casado con su cuñado llevaron a efecto su venganza y se presentaron en casa del párroco con una pistola profiriendo amenazas de muerte.[22]

La cuestión del ritual presentaba algunos ligeros matices con respecto al de los entierros civiles. En las bodas no era tan apremiante rehabilitar socialmente a los contrayentes por la sencilla razón de que estas no tenían el componente indigno y vergonzante que suponía el entierro civil para un difunto muerto fuera del seno de la Iglesia. Pero sí que había que rodear a la pareja de un entorno favorable que transmitiera la sensación de aceptación social del evento, frente a las condenas que recibía de la Iglesia este tipo de ceremonias entre personas bautizadas. Por ello se resaltaba la alegría y simpatía de los vecinos por los novios o se protestaba cuando el juez impedía la entrada en el juzgado municipal al cortejo de acompañantes.

---

21 Cartas desde Mazaleón (Teruel) el 18 de febrero de 1903, Azaila (Teruel) el 20 de junio de 1904, Arcaine (Zaragoza) el 19 de mayo de 1904, Pina de Ebro (Zaragoza) el 29 de agosto de 1905, etc.; ADZ, cajas «Correspondencia 1903», 1904 y 1905, respectivamente. La propuesta de *El Progreso*, 3/3/1907, p. 2, «El matrimonio civil».

22 *El Noticiero*, 23/8/1905, p. 1, «De Fuendejalón»; *El Progreso*, 18/8/1905, p. 2, y 19/8/1905, p. 1, ambos ed. vesp.

Por lo demás, el ritual de la boda cumplía las mismas funciones que el funerario. Permitía identificar a los correligionarios y rivalizar con el adversario clerical. A ello contribuían el número de acompañantes de los novios, la presencia de algún digno representante de la agrupación política u obrera local, la música que seguía al cortejo hasta el juzgado —por ejemplo, el himno de Riego— y la comida o el aperitivo en el centro republicano del pueblo con sus correspondientes discursos laudatorios.[23]

Finalmente la inclusión del acontecimiento en la prensa anticlerical se convirtió en un elemento propagandístico que contribuía a difundir la cultura laica entre los lectores de periódicos republicanos y obreros, igual que ocurría con las inscripciones civiles. Estos actos carecían en general de un ceremonial específico, pero eran enormemente simbólicos de las intenciones laicas de los padres en la medida que rechazaban la tradición del bautismo y solían poner nombres a los niños relacionados con los dirigentes e ideólogos republicanos y obreros o con las esperanzas de liberación futura del proletariado. La criatura se convertía así a los ojos de los anticlericales en un individuo libre de todos los prejuicios imbuidos por la educación clerical, en una imagen viva que anunciaba el progreso hacia una nueva sociedad laica.[24] En definitiva, el aumento del número de ceremonias civiles constituía el signo más evidente del avance de una cultura laica en sectores cada vez más amplios de la sociedad previamente alejados de la Iglesia.

---

23 *Heraldo de Aragón*, 5/7/1932, p. 9, sobre una boda civil en Cimballe (Zaragoza). *El Pueblo* (Huesca), 1/3/1934, relata una ceremonia en Binaced: la orquesta partió del Centro Republicano de Izquierdas con una enorme comitiva hacia la casa del novio y de allí a la de los padres de la novia, de donde salió el cortejo; por el camino hasta la casa consistorial —el «templo civil», la llama el corresponsal— se profirieron vivas a la libertad y a la República; la novia llevaba un ramo de flores cogido con una cinta de los colores de la bandera republicana; después de la boda, el cortejo se dirigió al Centro Republicano, donde se sirvió el *lunch*. Sobre las protestas al juez, *El Progreso*, 18/12/1906, p. 2, en Utebo (Zaragoza).

24 La mayor parte de las inscripciones civiles aparecen en la prensa obrera, sin que se mencione ningún acto determinado para conmemorarlas. La prensa republicana contiene pocas referencias a actos de este tipo, que a veces llamaba bautismos civiles, como hacía *República* (Teruel), 4/3/1933, p. 4, con respecto a una ceremonia en Ababuj a finales de febrero, en la que un niño apadrinado por el alcalde recibió por nombre Marcelino Domingo; acabado el acto —que no se especifica—, se ofreció un banquete en el centro radical-socialista del pueblo. Una referencia de la prensa republicana de comienzos de siglo, en *El Progreso*, 11/1/1907, sobre la inscripción civil del hijo de un republicano en Mediana (Zaragoza).

4.3. La difusión pública de la crítica anticlerical: la prensa republicana y obrera

La prensa de orientación anticlerical, principalmente la obrera, desempeñó un importante papel en la difusión de la cultura laica o al menos ayudó a mostrar el reconocimiento y solidaridad que los que optaban por esas formas de vida encontrarían en los círculos que cada periódico representaba. Sin embargo, el papel de la llamada «mala prensa» en relación con el clericalismo fue mucho más variado, y no se limitó exclusivamente a propagar las manifestaciones de la cultura laica.

En primer lugar, desempeñó una función de denuncia en una doble vertiente. Por un lado, recogía gustosa las cartas remitidas por simpatizantes y correligionarios sobre los pretendidos abusos y excesos cometidos por algún clérigo de su localidad. En este sentido la prensa anticlerical se convertía en la nueva receptora de una vieja tradición de la protesta anticlerical más tradicional contra el clero; pero, en vez de enviarse las quejas directamente al Obispado, evitando todo escándalo en beneficio de la religión y la piedad de los pueblos, se remitía a la prensa para que esta diera publicidad al suceso criticado.

Alguno de los remitentes incluso se hizo eco de esta continuidad en las prácticas. Isidro Albar, vecino de Sástago, cansado, según él, de que el párroco de la villa no atendiera sus cartas en las que le pedía que pusiera coto al comportamiento desvergonzado del coadjutor y la sobrina de dicho párroco, decidió enviar a *El Clamor Zaragozano* un escrito de la joven que demostraba la relación existente entre ambos; anunció que lo remitía también al prelado, lamentando que no hubiera nadie que aconsejara al párroco una solución radical.[25]

Aunque hubiera una cierta continuidad en las formas, el cambio de receptor no era baladí. Las críticas a clérigos concretos saltaban los círcu-

---

25 *El Clamor Zaragozano*, 11/1/1900, pp. 1-2, «Carta de Sástago. Fuera hipócritas y desvergonzados sacerdotes de Sástago». Por otros artículos anticlericales publicados en ese diario los días 5/11/1899, 11/11/1899 y 23/11/1899 y 7/12/1899, fue condenado a tres años, seis meses y veintiún días de destierro a 25 km de Sástago, y a una multa de 250 pts. por cada uno de los tres delitos de injurias cometidos; AHPZ, libro de sentencias de lo penal, 1900, sección 1.ª, sentencia n.º 264, de 31/7/1900.

los católicos o los estrechos límites de una localidad para hacerse públicos y convertirse en referente vivo de la ideología anticlerical. Paralelamente al afirmar que se comunicaba al prelado para que solucionara los abusos en que incurría el clero diocesano, como era su deber, se implicaba en la protesta a la jerarquía católica y podía desviarse contra ella si el clérigo en cuestión no era amonestado. Todo ello podía aportar finalmente una coartada a la prensa anticlerical frente a sus adversarios que la atacaban de clerófoba al convertirse en adalid y canalizar el descontento de algunas feligresías con sus presbíteros, además de dejar un resquicio abierto a la entrada del periódico en los ambientes católicos más críticos con la actuación clerical. No hay que olvidar en este sentido la garantía de veracidad que aportaba a las acusaciones anticlericales la publicación de artículos de sacerdotes en la prensa republicana de comienzos del siglo XX. La importancia de esa legitimación ética se plasmaba en el hecho de que otros articulistas firmaran con seudónimos presentándose como presbíteros, pero, sobre todo, en la publicidad que los medios católicos daban a las retractaciones de los clérigos que abandonaban sus actitudes críticas y volvían al redil marcado por la autoridad eclesiástica.[26]

Una segunda vertiente de esta función de denuncia que cumplía la prensa de orientación anticlerical se reflejaba en las noticias que ofrecía de los abusos atribuidos al clero y al clericalismo, así como de las protestas que generaban. Se presentaban sin recurrir a la excusa de la correspondencia y mezclaban la breve narración de los hechos con las interpretaciones anticlericales que de ellos se pudieran derivar. La prensa republicana local de signo anticlerical explotaba fundamentalmente esta línea con respecto al clero de su localidad, al de otras próximas y al del Obispado. Junto a ciertos comportamientos poco apropiados a una dignidad sacerdotal, las cuestiones más criticadas eran la injerencia del clero en las cuestiones político-sociales de la comunidad, su insumisión frente a las decisiones del poder municipal y su participación en política protegiendo a determina-

26 Por la prensa católica y los boletines eclesiásticos oficiales nos enteramos de las retractaciones del presbítero Ramón Sarmiento (*BEOH*, 13/1/1902, pp. 21-23), del famoso Pey Ordeix (*BEOT*, 20/7/1903, pp. 172-174) y de la doble abjuración del director de *El Libre Prensamiento*, José Hernández Arrieta, la última antes de morir (*BEOH*, 7/5/1904, pp. 156-157 y 15/8/1912, pp. 238-239). Ninguno de los tres estuvo en ejercicio en las diócesis aragonesas.

dos individuos afiliados a los centros católicos aunque actuaran, según los anticlericales, en contra de los intereses del municipio.[27]

En la lucha anticlerical, la prensa cumplía también una función ideologizadora y movilizadora, en conjunto mucho más importante cualitativa y cuantitativamente que la de denuncia de abusos concretos del clero. Por medio de sus páginas se difundían las interpretaciones anticlericales que merecían las instituciones religiosas o las medidas políticas del momento, se polemizaba con la prensa católica local, se llamaba a la población a manifestar su rechazo a determinados actos religiosos supuestamente motivados por razones políticas clericales, etc.

En general, salvo los artículos especialmente agresivos contra la religión y sus dogmas, ninguno de ellos sufrió tanto la acción de la justicia como aquellos que denunciaban supuestas acciones inmorales cometidas por miembros del clero o por caracterizados católicos normalmente ligados a la política o a la prensa católicas, sobre todo durante la primera década del siglo. En estos casos los articulistas —o los directores del periódico, si el escrito era anónimo— eran juzgados por injurias o por desacato a la autoridad eclesiástica, siempre que lo publicado fuera considerado por el afectado atentatorio a su dignidad.[28]

---

27 Véanse al respecto *El Garrotín* (Almudévar), 28/11/1909; 25/12/1909 y 1/1/1910; o *La Patria Chica* (Barbastro), 15/6/1912. Sus críticas podían llegar a condicionar los modos del clero local, según se desprende de una carta del párroco de Gurrea de Gállego al obispo de Huesca el 14 de febrero de 1910, preocupado por cómo solucionar un pequeño problema, no fuera que le soltaran algún «garrotinazo» por el «vocinglero» del pueblo vecino, Almudévar; ADH, correspondencia, legajo XXI (1897, 1902, 1909 y 1910).

28 Aparte de las citados en la nota 25, los libros de sentencias de lo penal de la Audiencia de Zaragoza (en AHPZ) recogen las condenas a los autores de una caricatura y de artículos injuriosos sobre Luis de Mendizábal en el semanario zaragozano *Mi Niño*, 5/11/1905; a Benigno Varela por injurias a la misma persona en *El Trueno*; a un periodista de *El Combate*, autor de «Carta abierta a Juan... Prelado», en el número de 16/6/1907, a un periodista de *La Unión* (Tarazona), acusado de verter injurias y calumnias en su artículo «El patronato de Irazoqui», publicado el 13/2/1909; al autor de «A Dios rogando...», publicado en *La Correspondencia de Aragón*, 10/8/1911, dirigido contra un convento y una orden religiosa de Zaragoza; al autor de «La moral de los curas», *La Correspondencia de Aragón*, 6/6/1911, artículo que acusaba al cura de Nonaspe de criticar en un sermón a los acompañantes del último entierro civil del pueblo; al autor de «La Semana», *La Correspondencia de Aragón*, 26/2/1912, que criticaba una pastoral de Soldevila contra el liberalismo. En el Archivo de la Audiencia Provincial de Huesca encontramos juicios contra periodistas en los siguientes libros de sentencias: 1909, sentencia n.º 53; 1916, senten-

Fueran o no denunciados, la aparición de artículos anticlericales en la prensa republicana y obrera constituía una clara acción anticlerical, al igual que la publicación de folletos y panfletos. Aunque el pretexto inmediato fuera la denuncia de algún abuso concreto y los argumentos aducidos se ajustaran a los estrictamente tradicionales sin cuestionar nada más allá que la figura del clérigo acusado, el solo hecho de su impresión confería a la protesta un carácter enteramente contemporáneo. La clave residía en el propósito final de su difusión pública. No se trataba de arrancar del Obispado la aplicación de algún correctivo contra un clérigo determinado para restablecer el orden trastocado. Por el contrario, se trataba o bien de ejemplificar con referentes cotidianos una ideología anticlerical que era necesario difundir si se quería movilizar políticamente a la población en favor de un nuevo orden que transformara radicalmente aquel que consentía tales desvaríos, o bien constatar la legitimidad moral de una cultura laica en expansión frente a las supuestas inmoralidades cometidas por los ministros de Dios y por todos aquellos seglares que se arrogaban alguna representación del bando católico legitimado por la divinidad.

Esto no significaba que la prensa republicana de orientación anticlerical eliminara de sus páginas secciones o signos religiosos presentes en los demás diarios o que incluyera las esquelas sin la señal de la cruz.[29] A pesar de las quejas católicas en torno a estas cuestiones, fundamentalmente simbólicas, la prensa republicana de Aragón no parece que fuera muy lejos en sus manifestaciones laicistas. Aunque reseñaba las ceremonias civiles de sus correligionarios, solía incluir con toda normalidad esquelas católicas y referencias al santoral y a horarios de cultos religiosos. Abogaba y defendía en sus artículos el laicismo y sus aspiraciones emblemáticas —actos civiles y escuela laica—, pero no podía olvidar el peso de la tradición católica en la sociedad aragonesa, incluso en los sectores que se confesaban más radicalmente anticlericales. Un ejemplo significativo de la ambigüedad en la que estos se movían, para

---

cia n.º 59; 1925, sentencia n.º 40, esta última contra el director de *El Demócrata*. Por orden judicial, el Ayuntamiento de Huesca recogió los ejemplares del periódico republicano *Talión*, de 6/3/1915, por delito de escarnio a la religión; AMH, sección 1.ª, Administración y Gobierno. Negociado Orden Público. Diversos asuntos, legajo n.º 1573 de 1915.

29 *El Noticiero*, 4/11/1903, p. 1, «Los progresos de "El Progreso"», le critica su desprecio hacia lo religioso por haber borrado el santoral. Sólo encontramos esquelas sin cruz en *La Correspondencia de Aragón*, 10/1/1911, p. 1, la de la hija de un destacado republicano de Zaragoza, y en *El Pueblo* (Huesca), 21/5/1936, la de Quintín López Gómez, hermano político de Víctor y Sixto Coll.

algunos auténtico drama que impedía el éxito del laicismo, fue la decisión de *El Clamor Zaragozano* de no editar su número correspondiente al Jueves Santo de 1900. Al día siguiente el director se vio obligado a pedir disculpas a los suscriptores asegurándoles alguna compensación en vista de que todos los demás rotativos de la ciudad habían salido a la calle. Paralelamente aprovechó la circunstancia para justificar su conducta en clave anticlerical: reiteró su lucha radical contra los abusos del clero y del clericalismo, lo que no le impedía —afirmó— ser respetuoso con la religión católica como había demostrado al no salir en tal día de recogimiento.[30]

4.4. Mítines, conferencias y manifestaciones

En muchos de los actos organizados por los republicanos con motivo de las campañas electorales y de la inauguración de algún centro, casino o agrupación del partido, se pronunciaban las consabidas palabras en contra de las órdenes religiosas y del clericalismo, y a favor de la separación Iglesia-Estado. Además se celebraron mítines y conferencias específicamente anticlericales como parte de las campañas nacionales desarrolladas por republicanos y librepensadores contra el clericalismo; en ocasiones, también se convocaron en protesta por algún abuso reciente cometido por algún miembro del clero. Constituían, en definitiva, una forma de protesta anticlerical exclusivamente contemporánea y casi específica del contexto político de la primera década del siglo XX. Con ellos se perseguía concienciar a la población sobre la importancia de la «cuestión religiosa» y, sobre todo, movilizarla en favor del proyecto político republicano.

Las fechas elegidas para celebrar algunos mítines republicanos eran especialmente significativas en el calendario católico.[31] Aunque no se

30 *El Clamor Zaragozano*, 15/4/1900, p. 2.

31 *El Noticiero*, 14/4/1903, p. 1, mencionaba la convocatoria de mítines republicanos en toda España para el domingo de Resurrección, entre los que se encontraban los de Zaragoza, Calatayud (Zaragoza), Huesca, Montalbán (Teruel) y Sariñena y Boltaña (Huesca). *El Progreso*, 7/6/1904, p. 2, sobre la conferencia en el centro republicano de Sariñena el día del Corpus en torno a la cuestión religiosa; 2/4/1904 y 7/4/1904, p. 1 y 3, respectivamente, sobre mítines el domingo de Pascua en Ráfales (Teruel), Gurrea de Gállego y Monzón (Huesca). De los mítines anticlericales de comienzos de siglo escribe Julio de la Cueva, «Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910», *Ayer*, n.º 27, 1997, pp. 111-112.

hicieran alusiones anticlericales en ellos, la fecha reflejaba al menos la intención de aprovechar un día estrictamente festivo según la tradición católica del país, con lo que aumentaba el número de asistentes potenciales y diversificaba la escasa oferta de actividades laicas en esos días con objeto de atraer a los simpatizantes.

En Aragón, especialmente en su capital, tuvieron eco las convocatorias de mítines en el contexto de las grandes campañas anticlericales desarrolladas en toda la geografía nacional. Así en 1901, con motivo del aniversario de la ley de 29/7/1837, sobre la exclaustración de los religiosos, se celebró una serie de mítines en distintas ciudades españolas para presionar a Sagasta en favor de determinadas medidas contra el clericalismo como la expulsión de las órdenes religiosas. El de Zaragoza tuvo lugar el domingo 28 de julio de 1901, organizado por la Sociedad de Librepensadores e intervinieron, entre otros, Teresa Claramunt, Bonafulla —director de *El Productor*— y Juan Pedro Barcelona. Fue el primer mitin anticlerical celebrado en la capital aragonesa y una carta del presidente de la Asociación de Librepensadores, Modesto Domínguez, en los días previos a su celebración revelaba los problemas con que se enfrentó su organización. Aunque en un principio la idea del mitin fue compartida también por la Unión Republicana, la Juventud Republicana y los Obreros Socialistas, Modesto Domínguez criticaba a comienzos de julio la desaparición de sus representantes en las reuniones preparatorias. Desde su punto de vista, estaban tan obligados como todos los demás en la lucha contra el clericalismo, igual que los republicanos federales, los librepensadores, los espiritistas, los ácratas y las sociedades obreras instaladas en la calle del Sepulcro, asociaciones todas ellas organizadoras del mitin.[32]

En la misma carta, Modesto Domínguez intentaba explicar las razones por las que todavía no se había celebrado un mitin anticlerical en la ciudad.[33] Mencionaba que las dos mujeres que en un principio iban a interve-

---

32 La carta de 6 de julio de 1901, en *El Clamor Zaragozano*, 11/7/1901, p. 3, «Meetin anticlerical». Sobre el mitin, que recibió la adhesión expresa de los republicanos de Caspe, véanse 25/7/1901, p. 1, «A los liberales», y 1/8/1901, p. 2, «Mitin anticlerical».

33 Estaba cercano el «fracaso» del intento de organizar el primer mitin anticlerical en Zaragoza para protestar por el crimen de La Seo de agosto de 1900, atribuido en los círculos anticlericales a un sacerdote huido de la acción de la justicia. *El Clamor Zaragozano*, 18/4/1901, p. 3, recogía también los esfuerzos, al parecer infructuosos, de la Asociación de Librepensadores de la ciudad por organizar un mitin anticlerical.

nir en uno en abril de 1901, Teresa Claramunt y la librepensadora feminista Ángeles López de Ayala, habían sufrido prisión. Pero la sensación de falta de apoyos que destilaba resultaba evidente. Con el tiempo se convertiría en un elemento característico del discurso anticlerical republicano en Aragón. Cada vez que se intentaba movilizar a la población en favor de algún acto anticlerical, se acababa aludiendo al espíritu liberal que «nuestros padres» habían demostrado a lo largo del siglo XIX —contra el invasor francés, en las guerras carlistas, durante la Revolución del 68 y la Primera República—, espíritu que las generaciones de comienzos del XX no podían dejar de manifestar si querían mantener el buen nombre de Zaragoza como una de las principales ciudades españolas defensoras de las libertades. Este recurso al orgullo patrio liberal podía constituir un revulsivo incitando a la acción, pero constataba a la par las dificultades que encontraba el discurso anticlerical republicano para movilizar con éxito a amplios sectores de la población.

No volvemos a encontrar más referencias a mítines anticlericales en la prensa republicana hasta los celebrados con motivo de la campaña desarrollada a nivel nacional contra el nombramiento de Nozaleda como prelado de Valencia. El domingo 3 de enero de 1904, se convocó un mitin en el teatro Pignatelli de Zaragoza para protestar por el cautiverio de cuatro mil españoles en Filipinas en el que los oradores, los señores Domínguez Royo, Adsuar, Lloré, Fayo y Fraguas, disertaron contra las órdenes religiosas. Al domingo siguiente, la Junta Municipal Republicana organizó otro en el mismo escenario, esta vez contra la designación de Nozaleda.[34] Presidido por González Abelaida —presidente de la Junta Municipal Republicana—, Isábal y Galbe, fue secundado por los republicanos de Ricla y los del distrito de La Almunia, los federales de Huesca, la Tertulia Republicana de Gijón, la Asociación de Repatriados y los grupos 1 y 2 de la Federación Revolucionaria de Zaragoza. Además de los argumentos sobre el antipatriotismo del agustino, el federal Juan Pedro Barcelona, orador incondicional de este tipo de actos, atribuyó al gobierno y a los neocatólicos toda la responsabilidad si la llegada masiva de frailes filipinos acababa reproduciendo las matanzas de clérigos de 1834. Isábal, por su parte, resaltó las conclusiones políticas: tras recordar el tópico del carácter eminentemente

34 *El Noticiero*, 5/1/1904 y 12/1/1904, p. 2; *El Progreso*, 9/1/1904 y 12/1/1904, p. 2, «El mitin patriótico».

republicano de la ciudad, señaló que la alianza de la Liga Católica con otros elementos dinásticos en las últimas elecciones municipales —ganadas, por cierto, por los republicanos— ponía en evidencia el carácter meramente político de la Liga. Asimismo calificó de deber, no ya sólo de los republicanos sino de cualquier gobierno liberal, la elaboración de una ley de asociaciones, semejante a la de Waldeck-Rousseau en Francia, que acabara con la amenaza clerical que suponía el predominio de las órdenes religiosas. Finalmente, afirmó que este tipo de mítines tenía por objeto demostrar que España se oponía al clericalismo; y a su pregunta sobre si el pueblo estaba dispuesto a tolerar la vuelta del dominio de las congregaciones religiosas, el auditorio contestó con un rotundo «no», según *El Progreso*.

El año 1904 fue uno de los más pródigos en mítines anticlericales en la capital aragonesa. A finales de julio, las Juventudes Republicanas convocaron uno contra el Concordato y el clericalismo que logró celebrarse a pesar de los problemas de última hora.[35] Según los organizadores se reunieron más de seis mil personas en la Lonja, sin contar las que se quedaron fuera por las dimensiones del salón. Entre las numerosas adhesiones de periódicos y juventudes republicanas de toda España se leyeron también la de los federales de Huesca, la del semanario radical de dicha ciudad, *El Iconoclasta*, abogando por los procedimientos revolucionarios, y la de los republicanos de Bolea y Borja. En conjunto, predominó la orientación política de los discursos: la incapacidad demostrada por los liberales para resolver el problema religioso durante su anterior etapa en el poder, de lo que se deducía que esa sería obra exclusiva del partido republicano; la necesidad de acabar con el clericalismo como paso previo para acelerar la caída de la Monarquía y lograr la salvación del pueblo español con la República, así como distintos matices sobre el alcance revolucionario de su advenimiento. Se decidió, entre otras cuestiones, protestar por el convenio de junio con el Vaticano, exigir la separación Iglesia-Estado y felicitar a Combes, presidente del Gobierno francés, por la ruptura con el Vaticano.

---

35 *El Progreso*, 28/7/1904, p. 1, «Incalificable», criticaba duramente la decisión del gobernador de prohibir el mitin con la excusa de que la circular convocante publicada en el suplemento de *La Revolución* era punible. El resumen del acto, el 1/8/1904, p. 1, «Grandioso mitin de las Juventudes Republicanas». Entre los oradores Luis Rodero, Federico Forcada por los republicanos de Ávila, Lino Galán, Eugenio Moriones y Antonio Polo de la Juventud Republicana de Madrid, el señor Barcelona —por entonces, director accidental de *El Progreso*— y el señor Lloré.

A finales de septiembre se volvieron a convocar nuevos mítines contra el Concordato y las órdenes religiosas. El más importante se celebró de nuevo en La Lonja el domingo 25, previamente ambientado por otros dos celebrados el día anterior en los casinos republicanos del Arrabal y de Torrero.[36] El acto de La Lonja volvió a estar encabezado por el presidente de la Junta Municipal de Unión Republicana, Víctor González Abelaida, y a él se adhirieron los comités liberal y demócrata como espectadores solidarios de los discursos contra el clericalismo, pero sin tomar parte en él. Junto a los planteamientos más radicales de Lloré y del federal Barcelona —a favor del aislamiento de las órdenes religiosas el primero, y de su expulsión el segundo—, se escucharon propuestas más moderadas de labios de Puig y Marceliano Isábal. Este último comenzó distanciándose un tanto de este tipo de manifestaciones al afirmar que, como disciplinado que era, acudía al llamamiento de la Junta Municipal del partido y anunció que no diría nada que pudiera molestar a los demócratas y liberales presentes como monárquicos que eran. Partidario de poner límite al excesivo crecimiento de las congregaciones, rechazó su expulsión como medida antidemocrática; reclamaba, eso sí, la ley de 1837. Si Juan Pedro Barcelona manifestó su disposición a ir solos como republicanos en la lucha contra el clericalismo en caso que los liberales no les acompañaran, Isábal reconocía que sólo trataba de oponer a ultramontanos y reaccionarios un gran bloque liberal formado por todos los que no querían permitir que España sucumbiera a los pies de Roma.[37]

Esas divergencias reproducían las que se manifestaban a escala nacional entre los republicanos partidarios de soluciones anticlericales radicales y los más moderados, dispuestos incluso a buscar ententes con los liberal-monárquicos.[38] Sin embargo, en Aragón, esa división entre las fuerzas republicanas acentuó las limitaciones del movimiento anticlerical en la

---

36 En el primero hablaron Martínez Beltrán, miembro de la redacción de *El Progreso*, los profesores Foz y Puig, y el señor Romeo; estuvieron presentes republicanos locales como Pintre, Vicente Andrés, Rivas y Duce. En el segundo hablaron Martín Osés en nombre de la Junta Provincial republicana, el síndico del Ayuntamiento señor Galbe, Luis Isábal, el presidente de la Juventud Democrática, señor Lloré, y Juan Pedro Barcelona; *El Progreso*, 24/9/1904, p. 1, «Los mítines de esta noche».

37 Resumen del acto en *El Progreso*, 27/9/1904, p. 3, «Los mítines anticlericales».

38 Manuel Suárez Cortina, *El reformismo en España*, Madrid, Siglo XXI, 1986; y *El gorro frigio. Liberalismo, democracia y republicanismo en la Restauración*, Madrid, Biblioteca Nueva-Sociedad Menéndez Pelayo, 2000, pp. 237-269.

región. Y no cabe duda de que a ello contribuyó decisivamente la postura del individuo con más ascendiente en el republicanismo en Aragón, Joaquín Costa.

Ya a comienzos de octubre de 1904 en un mitin protesta contra el convenio con el Vaticano que contó con la participación de Salmerón, se leyó una carta de aquel acusando a las «congregaciones de frailes de levita» —políticos, diputados, senadores, etc.— de la evolución histórica del país. En su opinión, no era justo arremeter sólo contra las órdenes religiosas, acaso las menos culpables o las menos perjudiciales:

> no es lícito en ley de justicia, en ley de prudencia y en ley de lógica expulsar a los frailes de estameña si antes no se expulsa a los frailes de merino y estambre: que la amiga Electra debe abstenerse de lanzar piedras a los conventos si no tiene valor para apedrear a la vez diputaciones, ayuntamientos, ministerios, audiencias, cámaras legislativas y palacios regios; y por decirlo de una vez, que el partido republicano debe imponerse como norma de conducta esta que en dos ocasiones ha acreditado el provervial buen sentido de la excelsa Zaragoza: «o todos o ninguno».

Las mismas críticas que año y medio después, a mediados de febrero de 1906, volvió a repetir en un discurso ante la asamblea republicana de Zaragoza, al asegurar que los republicanos debían tener en todas sus acciones políticas el mismo coraje movilizador que cuando las campañas de Nozaleda:

> ¿Por dónde esperamos el advenimiento de la República? ¿Hemos hecho algo por merecerlo? ¿Ha hecho el partido republicano las manifestaciones, los mítines, los couplets, que, con menos motivo —hay que decirlo— disparó contra el padre Nozaleda? No.[39]

A los escasos mítines de orientación anticlerical que se organizaron en ese año y medio nunca asistieron los representantes más caracterizados del republicanismo aragonés. A pesar de la oportunidad que brindaba la peregrinación y coronación de la Virgen del Pilar en Zaragoza, la convocatoria de un mitin para el 14 de mayo de 1905 en protesta por la no apertu-

---

39 *El Clamor Zaragozano*, 22/2/1906, p. 1, «Costa en Zaragoza». *El Noticiero*, 14/2/1906, p. 1, «Después del mitin. De Costa», resaltaba el «tremendo palmetazo a los diputados republicanos y a todo el partido y en especial a los jaleadores de la cuestión Nozaleda». El anterior párrafo entrecomillado procede de *El Progreso*, 3/10/1904, p. 1, «Salmerón en Zaragoza».

ra de la Cortes, ni siquiera apeló a la movilización de los espíritus liberales de la ciudad contra el acontecimiento religioso que iba a tener lugar pocos días después. Dicho mitin, organizado por la dirección republicana, no fue un acto anticlerical y los oradores que participaron —Isábal, Nougués, Lletget y Azcárate— apenas trataron la cuestión religiosa, salvo para distinguir entre clericalismo y catolicismo —Lletget— y para alabar la política de Gambetta en Francia —Isábal—, sobre todo por su labor lenta y metódica sin aplicar de forma traumática la separación Iglesia-Estado.[40]

En esos dos años, hasta finales de 1906, no hubo mítines propiamente anticlericales en Zaragoza, aparte de los organizados en favor de la escuela laica. Incluso uno convocado por la Sociedad de Librepensadores de la ciudad, con objeto de protestar por la conducta de algunos concejales republicanos que votaron en contra de la propuesta del señor Aísa de subvencionar las escuelas laicas con 5000 pts., no pudo llevarse a cabo por la negativa del Ayuntamiento a ceder la Lonja, el local donde se pensaba realizar.[41]

El primero de los mítines pro-escuela laica se celebró el 14 de mayo de 1905 en La Lonja y ninguno de los oradores invitados —Isábal, Gimeno Rodrigo, Puig y Rivas— acudió, a pesar de celebrarse ese mismo día el mitin republicano ya reseñado y de ser unas fechas apropiadas para la movilización anticlerical por la inminencia de la peregrinación católica al Pilar. El acto organizado por el Patronato de Escuelas Laicas contó, en su lugar, con la palabra del maestro laico Antonio Cruz, de Andrés Solanas por la Sociedad de Zapateros, del librepensador Modesto Domínguez y de los republicanos Ángel Laborda y Saturnino Lloré, presididos todos ellos

---

40 *El Progreso*, 14/5/1905, pp. 1-2, «Mitin monstruo». *El Clamor Zaragozano*, 11/5/1905, p. 1, «El meeting del domingo», era el único que manifestó su esperanza en el éxito del acto en aquellos momentos en que se preparaba la peregrinación con todos los visos de una provocación clerical. Como protesta por la coronación de la Virgen del Pilar, la prensa republicana sólo recoge el mitin celebrado en Aranda de Moncayo (Zaragoza); *El Progreso*, 18/5/1905, p. 1.

41 *El Clamor Zaragozano*, 19/1/1905, p. 1, «Nota simpática»; y 2/2/1905, p. 1, «Acto simpático». *El Progreso*, 2/6/1905, p. 1, anunció un mitin para protestar por la intolerancia religiosa, dentro de la correspondiente campaña propuesta desde Madrid, pero no llegó a realizarse. A pesar de ser un mitin de propaganda republicana, sí se prestó bastante atención a los contenidos anticlericales en el celebrado en la Lonja el 3 de septiembre de 1905, que contó con la participación de republicanos catalanes y con la bendición de Lerroux, según *El Progreso*, 4/9/1905, p. 1; por Zaragoza hablaron los señores Barcelona y Laborda.

por Nicasio Domingo, obrero anarquista de la Federación Local de Sindicatos Obreros. Al final se recogió de los asistentes —más de dos mil según la prensa republicana— 52 pts. para ayudar al establecimiento de una escuela laica en la ciudad.[42]

Quizás por esa falta de apoyo por parte del republicanismo oficial aragonés o por la crisis en las filas republicanas relacionada con el progresivo acercamiento de Salmerón a las tesis solidarias, no volvieron a celebrarse mítines o veladas racionalistas en favor de la escuela laica hasta finales de 1906, poco después de la renovación del Patronato de Escuelas Laicas que consolidó el papel de los republicanos en dicha asociación. Se celebraron en los casinos republicanos de La Fraternidad, de Unión Republicana, del Arrabal y de Torrero y en el Centro de Sociedades Obreras de la calle Mayor. En ellos intervinieron los republicanos Félix Gimeno Rodrigo y Juan Bautista Puig, los republicanos radicales Ángel Laborda, Sebastián Banzo y Agustín Ugedo, los obreros anarquistas Jorge Mora, Ricardo Belenguer, Nicasio Domingo, José Salvador, Tomás Cabronero, Luis Martínez y Víctor Monedero, junto con la maestra racionalista Antonia Maymón.[43]

Fue también en ese periodo de finales de 1906 cuando se convocaron de nuevo varios mítines anticlericales. Junto a Juan José Lorente o Félix Gimeno, intervinieron obreros anarquistas librepensadores como Luis Martínez y radicales como Laborda, Venancio Sarría y Ángel Aguirre Metaca.[44] Este auge de la movilización anticlerical no era casual. Estaba relacionado con el intento del radicalismo de demostrar su fuerza en el contexto de ruptura del republicanismo a escala nacional. En este sentido no podemos olvidar que Lerroux era el director de *El Progreso* desde comienzos de abril de 1906.

---

42 *El Progreso*, 16/5/1905, p. 2, «Mitin en La Lonja». *El Clamor Zaragozano*, 18/5/1905, p. 2, «Propagando las escuelas laicas», dice que los cuatro invitados no acudieron por no saber si su criterio sería acorde con el acto que se trataba, razón por la que el diario cuestionaba su concepción del librepensamiento.

43 *El Progreso*, 30/12/1906, 1/1/1907, 5/1/1907 y 6/1/1907. Anuncio o resumen de otros mítines racionalistas celebrados en los casinos de Torrero, del Arrabal, de Unión Republicana y en Villanueva de Gállego (Zaragoza), en *El Progreso*, 6/10/1906, p. 1, 7/1/1907, 10/1/1907, 11/1/1907 y 13/1/1907; del mitin y festival celebrado el 17 de marzo habla *Heraldo de Aragón*, 18/3/1907.

44 *El Progreso*, 27/11/1906, p. 2, «Casino republicano de Torrero. Mitin anticlerical»; 2/12/1906 y 4/12/1906, p. 1; 18/12/1906, p. 2, «Labor anticlerical. Mitin en La Fraternidad republicana».

Como hemos comprobado hasta aquí, la convocatoria de mítines anticlericales estuvo ligada fundamentalmente a las grandes campañas desarrolladas a escala nacional y aprovechó poco las oportunidades que le brindó la realidad local y regional. Curiosamente, tampoco sacó partido de un movimiento de protesta nacido entre el profesorado seglar de Zaragoza en contra de la competencia desleal que para él suponía la enseñanza congregacionista.

En el contexto del crecimiento de la enseñanza confesional paralela a la llegada de frailes de Francia —simbolizado por la apertura en la ciudad de un centro dirigido por los maristas—, y ante la amenaza del desembarco de los procedentes de Filipinas, el domingo 13 de diciembre de 1903 se celebró en el Casino Mercantil una reunión de los directores de colegios privados. Acordaron celebrar otra el domingo siguiente a la que podrían asistir los profesores de colegios privados no confesionales, los licenciados en Letras y Ciencias y los profesores de primera enseñanza. De ella salió la decisión de constituir una asociación para defender sus derechos. Como primer acto, gestionó que las órdenes religiosas dedicadas a la enseñanza en Zaragoza cumplieran todos los requisitos establecidos por la ley para poder ejercer la docencia.[45]

Esta iniciativa fue secundada por otros colectivos de profesores de la enseñanza privada, como los de Madrid, la Asociación del Magisterio particular de Vizcaya, o la Asociación de doctores y licenciados en Ciencias y Filosofía y Letras de Murcia. Todos se adhirieron a las peticiones elevadas al presidente del Consejo de Ministros, desde Zaragoza, en demanda de la prohibición del ejercicio de la enseñanza a los frailes expulsados de Filipinas y a las asociaciones religiosas existentes en España.[46]

Nada se vuelve a saber de la agrupación hasta marzo de 1906, cuando *El Progreso* expuso las principales labores realizadas por una asociación que, según dicho diario, reunía a casi todos los profesores particulares de la ciudad. Había conseguido una cooperativa de venta de artículos de primera

---

45 Se dio así el visto bueno a la denuncia contra los maristas que habían presentado días antes al rector de la Universidad, varios directores de colegios privados, los señores Martín, López, Carbonell, Mur y Foz. En la revisión subsiguiente del expediente presentado por dichos frailes al rectorado para dedicarse a la enseñanza, se verificó que no aparecían los títulos que exigía la ley, según escribe el director propietario del colegio Santo Tomás de Aquino, Vicente Foz, en *El Progreso*, 17/12/1903, p. 1, «Los maristas».

46 *El Progreso*, 7/1/1904, p. 1, «Los profesores de Zaragoza», reproduce las demandas apoyadas por *El Mercantil* y *El Progreso* de Zaragoza, adhesiones que se sumaban a las de varios periódicos republicanos de Madrid, Valencia, Sevilla, León, Almería, etc.

necesidad para sus miembros; había elevado una instancia al arzobispo y un telegrama al presidente del Consejo de Ministros señalando los perjuicios causados por la enseñanza congregacionista; había gestionado del Gobierno que nadie se dedicara a la enseñanza sin el título correspondiente; había colocado a las puertas de los colegios unas placas esmaltadas para que se supiera que estaban legalizados por el rector con arreglo al R. D. 1/7/1902, etc. Aparentemente una actuación nada radical, muy lejos de las esperanzas que podrían haber depositado en ella algunos defensores de la escuela laica.[47]

Sólo tras la formación de la Conjunción Republicano-Socialista volvieron a celebrarse en Zaragoza mítines anticlericales, bien en favor de la escuela laica, bien en apoyo de la política anticlerical de Canalejas bajo el lema de la defensa de la libertad de conciencia o de la libertad de cultos. El más importante tuvo lugar el 10 de julio de 1910 en la plaza de toros y fue seguido de una manifestación de adhesión a la campaña anticlerical del gobierno. Una vez más, las convocatorias en la capital aragonesa respondían a las organizadas a escala nacional. En esta ocasión, parece que se llegó a pensar en invitar a representantes madrileños de la Conjunción, al republicano Sol y Ortega y al socialista Pablo Iglesias, pero se desestimó esta posibilidad cuando la comisión nombrada por la junta municipal de concentración republicano-socialista suspendió los trabajos para las acciones de protesta programadas para el día 17, en vista de que políticos afines organizaban actos parecidos un domingo antes, como estuvo previsto en un principio.[48] Los radicales zaragozanos, capitaneados por el diputado

47 Por ejemplo, las del moderado Juan Bautista Puig, que se quejaba de la escasa diferencia existente, en general, entre la enseñanza privada seglar y la confesional, así como de la tendencia contemporizadora de la primera; *El Progreso*, 22/12/1903 y 23/12/1903, p. 1, «Alrededor de los maristas». Las realizaciones de la Asociación de Directores y Profesores de Enseñanza Privada seglar del distrito universitario de Zaragoza, el 25/3/1906, p. 1, «Por la enseñanza privada». En los comienzos de las protestas de los profesores zaragozanos, *El Clamor Zaragozano*, 21/1/1904, p. 3, «Que no enseñe el fraile», calificó de excesivamente tímida su exposición-queja al presidente del Consejo de Ministros.

48 *La Correspondencia de Aragón*, 8/7/1910 y 9/7/1910, p. 2. Estas acciones estuvieron precedidos de mítines menores en el círculo republicano de la calle Cinegio y en el círculo radical Fraternidad (5/7/1910, p. 2, «La manifestación del domingo»), así como en el local de la Federación de Sociedades Obreras, el 10 por la noche, organizado por la Agrupación Feminista de Zaragoza (9/7/1910, p. 2). El mitin en favor de la escuela laica (4/4/1910, p. 1, «El mitin del Pignatelli») contó también con la presencia del señor Albornoz. Huesca también contribuyó a esta campaña nacional con una manifestación el día 4 de julio organizada por el Centro Instructivo Obrero Republicano; *Heraldo de Aragón*, 5/7/1910, p. 1, «Huesca al día».

Álvaro de Albornoz, parecían ganar la partida y dirigir la movilización anticlerical en la capital aragonesa.

El mitin, celebrado en La Lonja, tuvo un alto contenido laicista manifestado especialmente en la defensa de la separación Iglesia-Estado y de la escuela laica. Fue seguido de una manifestación por los paseos Pamplona e Independencia hasta la plaza de la Constitución, encabezada asimismo por los radicales, entre ellos los señores Albornoz, Borraz, Aguirre Metaca y Balasanz. No faltaron los consabidos gritos en favor de la libertad de cultos y los cantos de *La Marsellesa.* Al llegar a la sede del gobierno civil, el señor Albornoz entregó al gobernador las bases aprobadas en el mitin, y acto seguido la manifestación se disolvió.[49]

Un contenido laicizador más expreso tuvo el mitin celebrado el 31 de julio de 1910 en la Lonja. Fue organizado por la Comisión Evangélica de Madrid en defensa de la libertad de cultos y estuvo presidido por Carlos Araujo, director de la escuela evangélica de Zaragoza. Según *La Correspondencia de Aragón,* acudieron más de 2.000 personas y, aunque en él no participaron políticos, contó con la adhesión de Melquiades Álvarez y Rodrigo Soriano.[50] En las conclusiones se aprobó por unanimidad demandar el restablecimiento de la libertad de cultos tal como había quedado consignada en la Constitución de 1869, la neutralidad de la escuela pública en materia religiosa, la secularización de la vida en todos sus órdenes, la supresión de las restricciones existentes al matrimonio civil, el respeto a la conciencia del soldado, la reforma del régimen de los hospitales públicos, la secularización de los cementerios y la afirmación de la supremacía del poder civil en España.

A excepción de este, todos los demás mítines anticlericales que tuvieron lugar hasta 1912 estuvieron dirigidos, si no monopolizados, por los radicales. Así ocurrió con el convocado en el Frontón Zaragozano el 18 de junio

---

49 *La Correspondencia de Aragón*, 11/7/1910, p. 1.

50 *La Correspondencia de Aragón*, 1/8/1910, p. 1, «El mitin de La Lonja». Zaragoza contaba con una capilla protestante y una escuela evangélica —esta existía ya en 1902 en la calle San Pablo, n.º 85— al menos desde comienzos del siglo XX. La prensa republicana anticlerical se hizo eco de su existencia sólo en contadas ocasiones. *El Progreso*, 15/9/1906, p. 1, «Fanatismos clericales», denunciaba los insultos y atropellos que sufrían los protestantes que iban a su capilla en la calle Prudencio por parte, según el diario, de «luises, seminaristas, rapavelas y comparsas»; mencionaba, además, el pequeño escándalo de la noche anterior entre estos y algunos jóvenes republicanos y el escrito de una comisión de protestantes al gobernador en demanda de amparo a sus derechos.

de 1911 para protestar por la violencia carlista, con el celebrado en Huesca en marzo de 1912 con motivo de un infanticidio —el «crimen de Huesca»— por el que fue encarcelado en un principio el mayordomo del palacio episcopal de dicha ciudad, o con el organizado en Barbastro el 9 de junio de ese mismo año para apoyar la actuación de la minoría radical en el Ayuntamiento, donde demandaba una información de dominio que demostrara que el antiguo convento de Los Paúles era propiedad municipal aunque estuviera usufructuado por el Obispado. Prueba de ese carácter primordialmente radical que adquirieron estas manifestaciones anticlericales fueron las críticas que el partido mereció en Huesca al convocar el mitin en protesta por el llamado «crimen de Huesca». Desde *La Correspondencia de Aragón* se atacaba a los demás diarios oscenses por no reflejar la noticia del infanticidio y, sobre todo, a *El Diario de Huesca* por no continuar en esa ocasión su tradicional línea anticlerical y acusar a los radicales de querer monopolizar un suceso trágico de la vida de la ciudad para rentabilizarlo políticamente.[51]

No hubo más noticias de mítines anticlericales hasta la llegada de la Segunda República. En este nuevo contexto apenas se convocaron algunos mítines, la mayoría en Zaragoza en noviembre y diciembre de 1931 y en marzo de 1932, organizados por la Juventud Republicana de Aragón y la Izquierda Republicana Anticlerical. Por lo general, se celebraron en las sedes de esos grupos en el centro de la ciudad y en los barrios obreros (San José, Las Fuentes, Casablanca). Aparentemente, la fecha de su celebración no tenía relación con las discusiones parlamentarias sobre aspectos relacionados con la cuestión religiosa, salvo un mitin que se celebró en Teruel, en junio de 1933, para explicar la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas. Resulta más revelador de las características que adquirió la protesta anticlerical en los años treinta el hecho de que la Juventud Republicana convocara dos mítines prolaicismo en plena cuaresma, marzo de 1932, y anunciara una manifestación para el miércoles santo.[52]

---

51 *La Correspondencia de Aragón*, 12/3/1912, p. 1, «El crimen de Huesca»; 19/3/1912, p. 2, «La protesta». Resúmenes de los tres mítines mencionados en los números de 17/6/1911, 11/3/1912 y 12/6/1912, respectivamente. Sobre el mitin de Barbastro, *La Patria Chica*, 15/6/1912.

52 Los mítines de Juventud Republica fueron el 14 de noviembre de 1931 y el 6 y 10 de marzo de 1932 (*Heraldo de Argón*, 17/11/1931 y 11/3/1932); los de Izquierda Republicana Anticlerical, el 3, 8 y 20 de diciembre de 1931, este último en la plaza de toros de Zaragoza (*República* (Zaragoza), 10/12/1931, y *Cultura y Acción* , 24/12/1931). El mitin de Teruel, en *Heraldo de Aragón*, 17/6/1933. *El Pueblo* (Huesca), 7/7/1932, anunciaba uno para el domingo siguiente en Barbastro con la presencia de los diputados Franco, Sediles y Samblancat.

4.5. La violencia anticlerical

4.5.1. Tumultos y motines anticlericales

A diferencia de los mítines y de las publicaciones de artículos en la prensa, la violencia anticlerical no era una forma de protesta exclusivamente contemporánea. Desde la antropología se han puesto de manifiesto los paralelismos entre las formas que adoptó esa violencia durante la guerra civil española y algunos disturbios iconoclastas de la historia moderna y contemporánea europea.[53]

En general, en sus manifestaciones más tradicionales, esa violencia se canalizó por medio de tumultos, motines y agresiones contra clérigos determinados que hubieran contravenido las normas de conducta moral y pastoral consideradas apropiadas a la dignidad de un sacerdote. No siempre llegaba a estallar la violencia, pero la actitud amotinada de una parte importante del pueblo creaba un ambiente de tensión que constituía una significativa forma de presión contra el presbítero, ya que sus logros pastorales dependían en buena medida de que fuera bien aceptado entre sus feligreses.

Los amotinamientos surgían en circunstancias que el pueblo juzgaba significativamente graves, como por ejemplo la venta de objetos de arte y culto de las iglesias apreciados de forma especial por los parroquianos, o la negativa de un clérigo a enterrar a un vecino en el recinto sagrado contraviniendo los deseos de sus familiares. En estos casos, el objetivo de la protesta estaba claro: dejar sin efecto la venta, recuperar los objetos enajenados o enterrar al difunto en el cementerio parroquial. Y cuando se conseguía o se obtenían suficientes garantías del sacerdote para lograrlo, se disolvía la concentración.[54]

---

53 Manuel Delgado, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antirritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, Humanidades, 1992; más recientemente, *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, Barcelona, Ariel, 2001. Una crítica a sus planteamientos puede verse en Demetrio Castro Alfín, «Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical», en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza Universidad, 1997, pp. 69-97.

54 *El Progreso*, 27/9/1905, p. 1, «Pueblo amotinado contra el cura», sobre un motín en Gotor (Zaragoza), que, según el periódico, acabó cuando el párroco dio a los vecinos la llave del antiguo convento donde se guardaban los objetos enajenados y prometió desha-

La negativa o la resistencia del clero a aceptar las demandas de los amotinados podía favorecer el estallido de la violencia anticlerical. En esos momentos no era extraño que se acabara apedreando la casa del cura. Así ocurrió en Illueca (Zaragoza), cuando el párroco se negó a que la banda de música tocara en la iglesia durante la misa inaugural del altar del Sagrado Corazón, o en Sádaba (Zaragoza), en protesta por el enfrentamiento entre el regente y el coadjutor.[55] Sólo en situaciones de descontento más intenso la violencia se dirigía contra la persona del clérigo, con distintas formas de agresión que podían oscilar desde los insultos o los gritos contra él hasta el intento de linchamiento y el asesinato.[56]

Estas protestas se manifestaban en momentos significativos relacionados en muchas ocasiones con la actividad pastoral del clérigo cuestionado: durante o a la salida de la misa si en el sermón lanzaba duras imprecaciones y condenas a determinadas personas del pueblo por su ideología o por su conducta pública, durante las romerías y procesiones, en los entierros, durante la visita pastoral del obispo, etc.[57]

---

cer la operación. Un motín a causa de un enterramiento, en *El Clamor Zaragozano*, 28/8/1901, pp. 2-3. Según *República* (Teruel), 8/10/1931, p. 1, los vecinos de Alcorisa (Teruel) se concentraron a la entrada del pueblo para impedir la vuelta de unos frailes que habían abandonado la localidad por temor a posibles sucesos en mayo de 1931; depusieron su actitud cuando el gobernador civil les aseguró que se obraría con justicia.

55 *El Clamor Zaragozano*, 3/10/1901, p. 3, «Motín en Illueca»; *El Progreso*, 23/8/1904, p. 1, «En Sádaba. El pueblo contra los curas».

56 *El Progreso*, 22/7/1904, p. 1, dice que, tras el suceso de Pastriz (Zaragoza), el carruaje que trasladó al cura presunto asesino a Zaragoza fue apedreado por el pueblo. Atropellos sin especificar los sufrió el cura de Luesia (Zaragoza) por haberse opuesto a una romería en 1930; bofetadas a un sacerdote y gritos contra él y todos los demás de la parroquia de Tauste (Zaragoza) a finales de julio de 1930; véanse las circunstancias de ambos sucesos en los textos correspondientes a las notas 23 y 58 del capítulo anterior (supra, pp. 186 y 211, respectivamente).

57 Agresión de dos hombres al sacerdote de Fuendejalón (Zaragoza) después de que este condenara en la misa a uno de ellos y a su mujer por haberse casado por lo civil, según *El Progreso*, 19/8/1905, p. 1, ed. vesp. El 7/9/1904, p. 3, «Los pueblos contra los curas», se refiere la protesta acaecida en Aranda de Moncayo (Zaragoza), donde la procesión de la romería se deshizo a la vuelta por las diferencias entre el pueblo y el cura; según dicho periódico, este regresó con algunas mujeres y luego lo hizo el resto del pueblo con las autoridades, y al llegar a la plaza del pueblo tocaron y corearon *La Marsellesa*. Sobre un pequeño incidente en Fréscano (Zaragoza), cuando, al despedirse el arzobispo tras su visita pastoral, se gritó un *viva el arzobispo* seguido de un *muera el cura* —expresión atribuida al juez por la indisposición existente entre él y el alcalde con el sacerdote—, habla una carta en ADZ, caja «Correspondencia 1903». Gritos de «fuera el obispo» y «fuera» y «abajo el clero» en un acto oficial en Barbastro, en el que estaban presentes el prelado y algunos clérigos con motivo de la recepción al ministro de Fomento, según *El Cruzado Aragonés*, 30/5/1931, p. 2, «Nuestra protesta».

Especial importancia daban los medios republicanos a las protestas que generaban las condenas que desde el púlpito se hacían a los hombres de ideología liberal y progresista. Solían reseñar que el pueblo salía de la iglesia y en compacta manifestación se instalaba delante del templo dando vivas a la República y gritando contra el clero, el clericalismo o la reacción. En Épila (Zaragoza) los manifestantes recurrieron, además, a los acordes de buen número de cencerros. En otras ocasiones, la protesta se reflejó en forma de sonora pitada, como ocurrió en los alrededores de la iglesia de San Pedro Nolasco de Zaragoza el 15 de diciembre de 1902, tras el sermón de un jesuita sobre la ruina de los pueblos que no confiaban en Dios, en relación con la derrota sufrida por el ejército en Cuba. Interpretadas sus palabras como una crítica al ejército y a la clase militar, el religioso sufrió, además, algunas muestras de desagrado al subir al coche.[58]

La escasez y fragmentación de los datos disponibles sobre la mayoría de tumultos, motines y agresiones referidos impiden ser más precisos a la hora de determinar el carácter tradicional o contemporáneo de la protesta. Independientemente de las motivaciones últimas del descontento y de la ideología del que lo exteriorizaba, se percibe en las fuentes una gran pervivencia de las formas tradicionales de la protesta anticlerical. Incluso cuando los liberales y republicanos parecían ser los que se sentían más afectados por los sermones del clero contra su ideología, las primeras reacciones adoptaban la forma de tumulto. Así ocurrió en Alagón (Zaragoza) en junio de 1904, cuando el fraile invitado para la ceremonia religiosa del patrón del pueblo habló contra la libertad, la igualdad, la fraternidad y la justicia predicados por la ideologías hijas del liberalismo. Un centenar de hombres salieron del templo y, junto con los que se concentraron en la plaza, le ofrecieron una silba unánime y estrepitosa; según el articulista, el prestigio de los más significados republicanos fue lo único que salvó de la indignación popular el convento de los frailes. Sólo posteriormente se decidiría celebrar un mitin al que se convocó a todos los espíritus liberales de la localidad. En él se acordó que las autoridades pidieran una reparación a los religiosos y

58 *El Noticiero*, 18/12/1902, p. 1, «Asunto enojoso»; *El Clamor Zaragozano*, 21/12/1902, p. 1, «Por el hierro y por el fuego». Lo de Épila, en este último periódico, 21/2/1901, p. 3. Asimismo, una serenata nocturna de cencerros y latas vacías delante del seminario y del palacio episcopal de Jaca, en señal de protesta por el nepotismo eclesiástico, según *El Progreso*, 3/12/1905, p. 1, «¿Qué ha pasado en Jaca?».

que estos renunciaran a hacer más sermones de la novena del santo patrón y fueran sustituidos por otros oradores sagrados.[59] En definitiva, a las formas tradicionales de exteriorizar la protesta anticlerical ante motivos concretos, se fueron sumando nuevas manifestaciones en función de la penetración de las «ideologías del siglo». Este caso refleja, además, cómo la prensa de signo anticlerical de la época intentó dar una mayor eficacia a la protesta popular contra el clero, canalizándola en una dirección acorde con los intereses políticos del republicanismo de principios de siglo.

A pesar de la pervivencia en las formas, existía una diferencia clara en las circunstancias que originaban la protesta anticlerical contemporánea: ya no surgía exclusivamente en respuesta a los supuestos abusos concretos de un clérigo, sino también dentro de campañas políticamente definidas o frente a manifestaciones y actos religiosos a los que se atribuía un especial significado clerical, como ocurría con los jubileos y con algunas peregrinaciones. Coincidiendo con los sucesos anticlericales acaecidos en Madrid y en otras ciudades españolas en el invierno de 1900 a 1901 con motivo del caso Ubao, del estreno de *Electra* y del anuncio de la boda de la princesa doña Isabel con el ultramontano conde de Caserta, se produjeron pequeños incidentes en Zaragoza el 11 de febrero de 1901, aprovechando una manifestación estudiantil: en conjunto, no pasaron de mueras a la reacción y a los jesuitas, vivas a la libertad y a la república, carreras, encontronazos con la policía y un amago de dirigirse al convento de los jesuitas en actitud violenta.[60]

Aunque los mítines anticlericales o la representación de obras de teatro muy significativas por su orientación anticlerical —sobre todo, *Electra*— pudieran dar lugar a algunas alteraciones del orden público, las más importantes se produjeron con motivo de magnos actos religiosos que los medios anticlericales consideraban simples demostraciones del poder clerical, meras tácticas para llevar a cabo una guerra política bajo la aparien-

---

59 *El Progreso*, 14/6/1904, p. 3, «Escándalo en Alagón. Demasías de un fraile. Irritación en el pueblo»; el 15/6/1904, p. 1, se relata lo del mitin en el que participaron los señores Fonte y Barcelona, este último con un típico discurso anticlerical contra las órdenes religiosas y a favor de la separación Iglesia-Estado.

60 *Heraldo de Aragón*, 11/2/1901, p. 1, ed. vesp., y 12/2/1901, pp. 1-2. Con anterioridad, la protesta organizada en Zaragoza el 26 de junio de 1899 contra la subida de impuestos establecida para hacer frente a las obligaciones económicas de la guerra colonial adquirió un inesperado rumbo anticlerical; véase M.ª Pilar Salomón, «Anticlericalismo y movilización política en Aragón (1898-1936)», *Ayer*, n.º 41, 2001, p. 191.

cia de una labor religiosa por la recristianización de la sociedad.[61] En Aragón los dos acontecimientos religiosos que captaron más intensamente la atención de los anticlericales de principio de siglo fueron las ceremonias programados con ocasión del jubileo de 1901 y de la coronación de la Virgen del Pilar en 1905.

Los sucesos del jubileo en Zaragoza

Para conmemorar y dar gracias a Dios por el nuevo siglo, la Iglesia católica organizó el jubileo en Roma en 1900, un conjunto de actos religiosos que tendrían su continuación en España en el verano de 1901. Las celebraciones en la capital aragonesa del 17 al 19 de julio vinieron precedidas por los incidentes que con tal motivo tuvieron lugar en Valencia, Pamplona, Alcoy, Málaga, Madrid y Sevilla. Desde las páginas de *El Clamor Zaragozano* se llamó a la población a «evitar el insulto» que suponía la procesión del jubileo para una ciudad —se decía— cuyas calles habían sido regadas en tantas ocasiones con sangre liberal; en su opinión, todo era una comedia sin más objetivo que hacer alarde de unas fuerzas de las que en realidad carecía el bando clerical. Por su parte, *El Noticiero* se quejó de que la víspera del comienzo de los actos se había repartido una circular anónima que presentaba el acontecimiento como obra de un partido político.[62]

El 17 de julio por la mañana, a la hora señalada para la salida de la procesión, la plaza de La Seo estaba muy concurrida. Los incidentes comenzaron cuando un grupo de gente siguió al Capítulo del Pilar, que se dirigía hacia La Seo, cantando *La Marsellesa* y dando vivas a la libertad. Estas voces aumentaron al unirse otros manifestantes que esperaban frente al palacio arzobispal. En estas circunstancias, parece que el gobernador civil rogó al

61 Los tumultos que estallaron en distintas ciudades con motivo del jubileo de 1901; los sucesos de Bilbao en 1903 y de Logroño en 1904, con motivo de las peregrinaciones a Begoña y a la Virgen de Haro, respectivamente, fueron los que más eco tuvieron en la prensa republicana aragonesa: *El Clamor Zaragozano*, 18/10/1903, p. 2; *El Progreso*, 13/10/1903, p. 1; 1/9/1904, 2/9/1904, 4/9/1904 y 8/9/1904. En las representaciones de *Electra* los incidentes más comunes solían ser los *vivas a la libertad*, los *mueras a los Pantojas* y los cantos de la *Marsellesa* y del himno de Riego; así ocurrió, por ejemplo, en Huesca, donde el obispo intentó previamente suspender la función visitando al gobernador civil, según *El Noticiero*, 3/7/1901, p. 4. Sobre la protesta anticlerical confrontacional escribe Julio de la Cueva, «Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910», *Ayer*, n.º 27, 1997, pp. 116-119.

62 *El Noticiero*, 17/7/1901, p. 1, «Libertad restringida». La opinión republicana, en *El Clamor Zaragozano*, 30/6/1901, p. 1, «Al pueblo».

vicario capitular la suspensión de la procesión; pero ya era tarde para ello. Los grupos anticlericales concentrados pretendían evitar la salida de la procesión y, aunque no lo lograron, esta desfiló en medio del mayor desbarajuste mientras arreciaban los vivas a la libertad y los mueras al jesuitismo. Al comenzar el recorrido por la calle D. Jaime, se produjo un altercado entre algunos católicos y los conductores de un carro que pretendía pasar. La procesión quedó cortada y en medio de la tensión se volvieron a escuchar más vivas a la libertad y mueras al clericalismo lanzados, según *Heraldo de Aragón,* por caracterizados republicanos federales a la altura de la calle San Jorge.

Mientras la cabeza de la procesión desfilaba por San Jorge y Méndez Núñez, grupos de obreros recorrieron las calles adyacentes con el propósito de impedir el paso a los que intentaban ganar el jubileo. Cuando los primeros jubileístas, desorganizados, llegaron a la iglesia de San Felipe, el templo que la procesión debía visitar después de La Seo, se reprodujeron los vivas a la libertad y los mueras al clericalismo. En la plazuela comenzó entonces una batalla campal entre los anticlericales, muchos de ellos armados con ladrillos de una obra próxima, y los católicos. En medio de la pelea y la lluvia de piedras se oyeron algunos disparos procedentes del templo, según *El Clamor Zaragozano.* Los ánimos de los manifestantes se excitaron todavía más y acabaron apedreando la puerta de la iglesia, en cuyo interior se refugiaron muchos jubileístas. Entre tanto, al pasar el resto de la procesión por Méndez Núñez, cayó una lluvia de piedras sobre los sacerdotes que iban en ella a la altura de las calles Vírgenes y de la Libertad. Se oyeron nuevos disparos, según unos, procedentes de alguien que daba vivas a la anarquía, según otros, efectuados por alguno de los jubileístas.

Mientras ocurrían todos estos incidentes, el gobernador estaba en la plaza de Sas pidiendo a los manifestantes que se disolvieran con la promesa de que no volvería a salir el jubileo al día siguiente. Según *El Clamor Zaragozano,* sin embargo, muchas personas continuaron esperando la salida de los que se habían refugiado en el templo creyendo que entre ellos había muchos sacerdotes. Al sonar la segunda tanda de disparos, se volvieron a escuchar los mueras, los gritos exigiendo la salida de los curas y las peticiones al gobernador para que se registrara la iglesia. Pero, cuando finalmente las fuerzas del orden protegieron la salida de los peregrinos en medio de la rechifla de los anticlericales, la mayoría eran mujeres. Los sacerdotes se habían refugiado, por lo general, en casas particulares, de donde pudieron escapar con la ayuda de familiares que les llevaron ropa

de paisano. Sólo más tarde se practicó un registro de la iglesia de San Felipe, que culminó con el hallazgo de 19 armas, la mayoría de fuego, y la detención del campanero, a quien se le ocuparon dos pistolas cargadas.

Entrada la noche, se volvió a congregar en la plaza San Felipe un núcleo de manifestantes creyendo que todavía quedaban sacerdotes en el interior del templo. Al convencerse de lo contrario se dirigieron al edificio de los jesuitas —El Salvador—, donde cantaron *La Marsellesa*, gritaron repetidos vivas y mueras, e hicieron algunos disparos. Cuando llegaron las fuerzas de orden público los manifestantes huyeron por el paseo de la Independencia y posteriormente se dirigieron al convento de las religiosas del Sagrado Corazón, donde repitieron cánticos, gritos y pedreas. De allí se encaminaron a los conventos de los carmelitas y al de Santa Inés situado en la plaza del Portillo, recinto este que intentaron incendiar. Según *El Clamor Zaragozano*, los manifestantes en su periplo «visitaron» también el convento de Santa Rosa en la calle Azoque y el seminario de San Carlos. Sin embargo, ninguno resultó tan afectado como la redacción de *El Noticiero* que había sido apedreada por la mañana. A raíz de este ataque, el periódico católico tuvo que suspender su publicación hasta el 25 de julio.

El suplemento editado por *El Clamor Zaragozano* con motivo de los sucesos acababa con el siguiente mensaje:

> Sí, desistimos de la actitud en que desde la mañana de ayer nos hemos colocado cuantos amamos la libertad de los pueblos. La lección dada a los clericales con este motivo es de las que jamás pueden olvidarse.
>
> Zaragoza, el pueblo del 5 de marzo de 1838, el pueblo leal, heroico, el pueblo, en fin, honrado, ha sabido responder a los insultos, despertando sus conciencias adormecidas desde tiempo atrás, al grito de ¡viva la libertad!
>
> Desistimos, sí; hemos hecho ya bastante; hemos protestado cual se merecía tal insulto y eso nos basta, nos sobra.
>
> A casa, pues, nobles zaragozanos: no más disturbios.
>
> Ante todo que no se nos tache de imprudentes.
>
> Calma, mucha calma.[63]

63 Resumen de los hechos, a partir del *Heraldo de Aragón*, 17/7/1901 y 18/7/1901, pp. 1-2, y de *El Clamor Zaragozano*, 18/7/1901, pp. 2-3, «Los sucesos de ayer», y en el suplemento correspondiente a ese mismo día. El 21/7/1901, p. 2, «Sobre el jubileo», polemizaba con el *Heraldo de Aragón* sobre si el gobernador había hecho alguna indicación al vicario capitular para que suspendiera la procesión del jubileo. *El Noticiero*, suelto de 21/7/1901, 25/7/1901, p. 1.

Sin embargo, los incidentes se volvieron a reproducir esa misma mañana del 18. Un grupo de unos cien muchachos se dirigió cantando *La Marsellesa* a las nueve de la mañana a la plaza del Pilar, donde comenzaron a apedrear a los que entraban a la basílica, razón por la cual esta se cerró. Cuando aquellos huyeron amedrentados por un civil que salió mal parado, un pequeño grupo de hombres continuó en la plaza reproduciendo los gritos y las pedreas si alguien se acercaba a la verja del Pilar con ánimo de entrar sin saber que el templo estaba cerrado. Asimismo, el seminario pontificio, el palacio arzobispal y la iglesia de San Felipe fueron apedreados esa mañana por un grupo de chiquillos. A raíz de todos estos sucesos, la autoridad eclesiástica canceló el resto de los oficios religiosos programados, cumpliendo estrictamente la suspensión del jubileo ordenada por el gobernador el día anterior. Por la noche se estableció un retén de la guardia civil en el seminario en previsión de nuevos incidentes, que no se produjeron.[64]

El *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza* publicó el 20 de julio una carta del vicario capitular, José Pellicer, protestando por los sucesos ocurridos durante el jubileo: la procesión «disuelta violentamente por incalificables atropellos cometidos por unos grupos de desgraciados», algunos conventos apedreados y uno incendiado en la puerta, sacerdotes perseguidos, señoras ultrajadas, imágenes profanadas y el Pilar apedreado, al igual que algunos sacerdotes y fieles, el 18 por la mañana. Por todo ello Ignacio Rodríguez Aberrategui, asiduo articulista de *El Clamor Zaragozano*, felicitaba a los maños por su actuación contra el clericalismo, si bien les reprochaba que habían estado «un poquito flojos».[65]

La tensión clericalismo/anticlericalismo que desataron estos sucesos siguió viva durante unos meses, como demostró el llamamiento de *El Cla-*

---

64 *Heraldo de Aragón*, 19/7/1901, pp. 1-2. *El Noticiero*, 7/9/1901, p. 3, «En honor de la Virgen del Pilar», explicaba el cierre de la basílica durante los incidentes por el temor a que se profanaran las tumbas existentes en su interior. Según *El Clamor Zaragozano*, los anticlericales no profanaron ni el templo de San Felipe ni el del Pilar. De fondo estaba la polémica del apedreamiento del Pilar, cuestión arrojadiza entre católicos y anticlericales, como se podría apreciar en 1905 con ocasión de la peregrinación y coronación de la Virgen: para los primeros ese hecho demostraba el carácter antiaragonés de los segundos, para estos todo era una burda manipulación de aquellos porque —decían— nadie había apedreado el Pilar.

65 *El Clamor Zaragozano*, 4/8/1901, p. 2, «¡Admirables!». La protesta del Cabildo se reproduce en *El Noticiero*, 25/7/1901, p. 4.

mor Zaragozano a los anticlericales para manifestarse en contra del acto de desagravio por la profanación de la basílica del Pilar; o, como reflejó *El Noticiero,* llamando a los católicos a exteriorizar públicamente sus creencias con el mismo tesón con que los «sectarios» defendían las suyas.[66] Otro elemento que mantuvo viva la tensión fue la cuestión del cese del gobernador civil de Zaragoza, señor Avedillo, reclamada por los sectores conservadores y pro-católicos de la ciudad por la escasa eficacia demostrada en su misión de atajar los desórdenes y proteger una manifestación pública de la religión del Estado. Por su parte, los medios republicanos defendían la continuidad de un gobernador que había dado muestras inequívocas de su liberalidad durante los sucesos. Por esta razón, cuando se confirmó el traslado del gobernador, convocaron una manifestación de protesta, con cierre de establecimientos incluido, a comienzos de enero en la plaza del Mercado. Con motivo de este acto, uno de los manifestantes excitó a sus compañeros a ir al colegio de El Salvador y, aunque antes de su llegada algunas parejas de agentes de vigilancia habían tomado posiciones en la puerta principal, se oyeron tiros y un apedreamiento por la puerta posterior, que poco después comenzó a arder mientras los manifestantes intentaban echarla abajo. Esa misma tarde, hacia las ocho y media, otro grupo de manifestantes se dirigió al convento de las reparadoras e hicieron varios disparos contra su iglesia. A los pocos días *El Clamor Zaragozano* se hacía eco de las alabanzas que estos sucesos del 8 de enero de 1902 despertaron en distintos periódicos anticlericales de España, entre ellos *El Motín* que los consideraba el despertar de Zaragoza contra el clericalismo.[67] No volvieron a producirse acontecimientos de tanta intensidad hasta mayo de 1905.

Inauguración del monumento a los Mártires de la Religión y de la Patria

El 24 de octubre de 1904 se produjeron pequeños incidentes con motivo de la inauguración del monumento a los mártires de la Religión y de la Patria. Según *El Clamor Zaragozano*, los presentes manifestaron su protesta a un monumento elevado en honor de los mártires de la Religión y de la Santa Patria —y no en honor de los de la Patria exclusivamente—

---

66 *El Noticiero*, 4/9/1901, p. 1, «Situación actual»; *El Clamor Zaragozano*, 4/8/1901, p. 1, «Nocedal y comparsa».

67 *El Clamor Zaragozano*, 23/1/1902, p. 1, «Aún hay opinión». El desarrollo de los incidentes, en *El Noticiero*, 9/1/1902, p. 2, «La manifestación de ayer».

cantando *La Marsellesa*, razón por la cual el arzobispo tuvo que acelerar la ceremonia para evitar nuevos problemas. No ocurrió nada, sin embargo, en la inauguración del monumento al Justicia de Aragón ese mismo día, como recalcaba el rotativo, por la sencilla razón de que en dicho acto no hubo ni curas ni cruces.[68]

La peregrinación y coronación de la Virgen del Pilar

Aunque la idea había sido auspiciada por las Damas Católicas y el Arzobispado de Zaragoza desde el año anterior, se acordó celebrarla finalmente en mayo de 1905 después de algunos aplazamientos. Desde los medios anticlericales, la peregrinación se consideraba una provocación a la republicana Zaragoza sin justificación alguna —decían—, por cuanto no era necesario hacer alardes para rezar. Para ellos no era más que un intento de herir susceptibilidades y de tomar la revancha por lo ocurrido en 1901, motivo por el cual opinaban que el gobierno debería evitarla igual que restringía otras manifestaciones del sentimiento liberal del país. Otros argumentos incidían en la injusticia de la coronación por el contraste sangrante entre la riqueza de la corona que iba a ser ofrecida a la Virgen y la pobreza de amplias capas de la población en un contexto de crisis económica.[69]

El primer día, sábado 20, no se produjeron incidentes a pesar de que el rosario se celebró en la plaza del Pilar y no en el interior del templo, faltando a lo prometido por el gobernador a los republicanos, según *El Progreso*. La participación de un edil republicano, en la función religiosa en calidad de concejal junto al resto de sus compañeros monárquicos, provocó duras críticas entre sus correligionarios, razón por la que una comisión de la Junta del Distrito de Democracia, por donde aquel había salido elegido, anunció a dicho periódico su propósito de adoptar medidas enérgicas.[70]

---

68 *El Clamor Zaragozano*, 27/10/1904, p. 3. Un año antes, *El Noticiero*, 20/2/1903, «Debe castigarse», se quejaba del escarnio que suponía para los sanos principios católicos del país una acto burlesco que se había producido en el lugar destinado para tal monumento: cuatro individuos cubiertos con sábanas conducían a otro en paños menores que se fingía muerto sobre un cañizo con cuatro velas en los extremos; los que lo conducían imitaban palabras y signos de la religión católica mofándose de ellos, mientras los representantes de la autoridad permanecían impasibles.

69 *El Clamor Zaragozano*, 22/9/1904, p. 1, «Provocación en puerta». Sobre el origen del proyecto, *El Noticiero*, 23/6/1904, p. 1, y 16/7/1904, p. 1.

70 *El Progreso*, 21/5/1905, p. 1, «La peregrinación».

La violencia estalló el domingo 21. A últimas horas de la tarde se congregó en la plaza del Pilar gran número de ciudadanos de ideas liberales según *El Progreso* —«un grupo de republicanos envalentonados por las promesas del gobernador» según el *Diario de Zaragoza*— dispuestos a evitar que se celebrara cualquier manifestación externa de culto. Ese mismo día por la mañana se habían distribuido por la ciudad unas hojas clandestinas llamando a los radicales a acudir a dicha plaza para impedir que saliera de nuevo el rosario. Los ánimos caldeados de los corrillos explotaron cuando un guardia municipal sacó el sable mandando despejar la plaza, según *El Progreso*. Si seguimos al *Diario de Zaragoza*, los incidentes comenzaron cuando dicho agente, al reprender a un grupo por su conducta soez, se vio arrollado y apaleado. Hubo carreras y altercados entre radicales y tradicionalistas. Avisado el gobernador, el señor Planter acudió a la plaza y, después de ser vitoreado por los republicanos con significativos «vivas a Avedillo II», exhortó a los presentes a que mantuvieran la calma y se disolvieran, garantizando que no se repetiría la salida del rosario. Como continuaron allí, la guardia civil tomó posiciones en la plaza y realizó una carga para despejar la vía, lo que provocó nuevas protestas y algunas detenciones. Los incidentes se reprodujeron cuando varias personas se abalanzaron sobre dos guardias municipales que llevaban un detenido. Sonó un disparo, pero el grupo desapareció al acudir la guardia civil.[71]

Con todo, los republicanos destacaron la escasa importancia de los hechos, así como el deseo de los conservadores de agrandarlos para hundir al gobernador. Eso no les impidió quejarse de la arbitrariedad de este, al detener a varios radicales y a ningún tradicionalista, y de su incapacidad para hacer cumplir lo pactado con ellos en una reunión previa al comienzo de la peregrinación. A cambio de que estos garantizaran el desarrollo pacífico de las funciones religiosas y el orden entre sus partidarios, aquel había dado su palabra de que no habría ninguna manifestación pública de culto.[72] Esta promesa fue cuestionada por la prensa conservadora y católi-

---

71 Resumen de los hechos, en *El Progreso*, 23/5/1905, p. 1, «Los sucesos del domingo»; *Heraldo de Aragón*, 22/5/1905; y *El Noticiero*, 23/5/1905, p. 1, «No tiene importancia», donde reproduce las explicaciones del *Diario de Zaragoza*. A consecuencia de los sucesos cinco personas fueron detenidas y puestas a disposición del Juzgado de instrucción del Pilar.

72 *El Progreso*, 23/5/1905, p. 1, «Lo que va de ayer a hoy» y «Los puntos sobre las íes».

ca que consideraba que, de haberse dado, era ilegal en la medida que atentaba al artículo 11 de la Constitución y al derecho inviolable de los católicos a realizar sus actos de culto públicamente. Conocedor de todas estas críticas, el gobernador presentó su dimisión, no sin antes resaltar la ruptura del acuerdo por parte de los anticlericales exaltados, así como el endurecimiento de las medidas de orden público en defensa de las manifestaciones externas de culto.

No hubo más incidentes en los días que duró la peregrinación, a pesar del reparto de unas hojas clandestinas la mañana del lunes 22 exhortando al pueblo a acudir al puente de Piedra a la espera de la llegada de peregrinos en actitud previsiblemente desafiante. Aunque se concentraron numerosos agentes de policía y partidarios de los dos bandos en dicho lugar y en la estación del Norte, *El Progreso* resaltó la ausencia de choques atribuyéndolo tanto a la actitud de significados republicanos, que iban recomendando calma de grupo en grupo, como a la de los peregrinos, muy lejana de cualquier provocación; en consecuencia —recalcaba—, los radicales, que nunca pensaron en limitar un derecho ajeno, sino sólo en defender sus ideas en caso de ser atacadas, presenciaron respetuosos el paso de los peregrinos:

> Quienes suponían que aquí existe el espíritu de rebeldía por sistema, llevaron la lección merecida. Cuando la ofensa no existe y el derecho no se vulnera, en Zaragoza no encontrarán jamás obstáculo para el desenvolvimiento de sus acciones, obedezcan al criterio que quieran.
>
> ¿Se convencerán autoridades y pueblo de que la mutua tolerancia y el respeto mutuo son la mejor garantía del orden, y de que ciertos conflictos sólo son conflictos cuando se pone deliberado empeño en que lo sean?

Ni siquiera el amago de salir realizado por algunos portadores de faroles y de estandartes del rosario tuvo éxito esa tarde de lunes. *El Progreso* rompía incluso una lanza en favor del arzobispo Soldevila, al reproducir ciertos rumores sobre su oposición a la celebración de ese acto de culto por la vía pública.[73]

En conjunto, a pesar de la disparidad de las informaciones vertidas por la prensa de diferentes tendencias, quizá resulte más significativo

---

73 *El Progreso*, 24/5/1905, p. 1, «La peregrinación», de donde procede el primer párrafo citado, y «Enseñanzas», de donde procede el segundo.

para el análisis del anticlericalismo en Aragón la postura adoptada por *El Progreso* ante los sucesos que los incidentes mismos. Su insistencia en rebajar la importancia de las alteraciones del orden e incluso la actitud apaciguadora que atribuía al arzobispo, en comparación con las duras críticas que le había dedicado en los primeros meses tras su llegada a la diócesis, no sólo guardaban relación con las responsabilidades de los republicanos en el Ayuntamiento de Zaragoza como grupo mayoritario. Como órgano de Unión Republicana, la actitud del diario no debía ser ajena a la moderada postura anticlerical que defendían sus representantes más destacados. Para ellos, parecía más importante resaltar que el buen nombre de Zaragoza quedaba a salvo como ciudad liberal y tolerante, abierta a todas las ideologías como prueba del progreso de las costumbres políticas y sociales de sus habitantes, que recurrir al anticlericalismo como discurso populista, movilizador y cohesionador de todos los elementos progresistas y radicales de la localidad en torno a su política en el Ayuntamiento. Prueba de ello fue el manifiesto surgido de una reunión de la Junta Municipal de Unión Republicana junto con los señores Isábal, Casañal y Gil Berges para tratar los sucesos del domingo 21. El manifiesto resaltó la tolerancia como principio del programa republicano y se distanció tanto de los actos violentos que hubieran podido ocurrir, como de toda persona que no basara su conducta en esas consideraciones.[74] Ello no obstaba para que desde el partido se dieran muestras de apoyo a los detenidos —uno de ellos el presidente del casino republicano La Fraternidad, Joaquín Blasco—, o para que desde *El Progreso* se criticaran los esfuerzos de monárquicos y clericales por forzar la dimisión del gobernador. Tampoco el periódico dejó de censurar los actos públicos de culto organizados para clausurar la peregrinación el día 8 de junio: la salida del rosario por las calles, la excesiva protección policial que se le brindó, la participación de los militares en la comitiva y la ocupación del paseo de la Independencia por una traca traída por los peregrinos valencianos.[75]

---

74 *El Progreso*, 24/5/1905, p. 1. En esta misma actitud de los anticlericales republicanos confiaba *Heraldo de Aragón*, 22/5/1905, ed. vesp.

75 *El Progreso*, 8/6/1905, p. 1, y 9/6/1905, p. 2. Sobre los detenidos en los sucesos 25/5/1905, p. 1, «Protesta»; 27/5/1905, p. 1; 28/5/1905, p. 2; y 6/6/1905, p. 1.

La peregrinación del Centenario de los Sitios

Con motivo del Centenario de los Sitios, se organizaron una serie de actos religiosos en Zaragoza que culminaron en una nueva peregrinación al Pilar en septiembre de 1908. Aunque en general las manifestaciones de desafecto se limitaron a muestras individuales de oposición a los actos públicos de culto no descubriéndose al paso de las banderas que desfilaban en las procesiones, surgieron algunos incidentes en la del domingo 19. En el momento en que el prelado elevaba la custodia para dar la bendición, un pequeño grupo situado en el paseo de la Independencia a la altura de la calle Cinco de Marzo voceó ciertos vivas que provocaron una pequeña confusión, que acabó con la intervención de la guardia civil. Entre los siete detenidos se encontraba un teniente de alcalde, el radical Ángel Laborda, razón por la cual el republicanismo local tomó la decisión de tratar el tema en la siguiente sesión del Ayuntamiento, además de promover una manifestación pública para el domingo siguiente si no se había conseguido para entonces la libertad de todos los detenidos.[76]

Incidentes de octubre de 1910 en torno a la Ley del Candado

Con motivo de las ceremonias religiosas convocadas por las jerarquía aragonesa el 2 de octubre de 1910 para manifestar la protesta católica contra el proyecto de ley de asociaciones de Canalejas, surgieron algunos pequeños conflictos aprovechando los vivas y mueras de diferente signo que se pudieron escuchar en algunas concentraciones.

Los incidentes más serios se produjeron en Zaragoza, durante la manifestación católica organizada tras una misa en el Pilar: los gritos encendieron los ánimos caldeados, algunos radicales intentaron interrumpir el recorrido y se produjeron los consabidos golpes. Las voces y las amenazas continuaron después de que la comisión organizadora del acto hicie-

---

76 Su detención dio lugar a una tormenta política en el Ayuntamiento entre el alcalde y los concejales republicanos por la forma como Ángel Laborda fue conducido a la cárcel y por la actitud del alcalde al conocer el suceso; véanse las Actas del Ayuntamiento de Zaragoza, sesiones 11/11/1908 y 18/11/1908. Los otros detenidos fueron Antonio Marco Aznar, José Rivas Herrero, Antonio Vial Moya, Manuel Cuartero Miguel, Bruno Carreras Villanueva y Victoriano Carenas y Ortigas. La versión de los hechos, en *Heraldo de Aragón*, 21/9/1908, «La manifestación religiosa de ayer»; y *El Noticiero*, 20/9/1908, pp. 2-3; 22/9/1908, «Los detenidos anteayer».

ra entrega al gobernador civil del mensaje de protesta por la política gubernamental. A *La Marsellesa* respondieron los católicos con el Himno de la Peregrinación y, finalmente, la tensión derivó en enfrentamientos y carreras que acabaron con la detención de algunos individuos, puestos en libertad poco después.[77]

Colocación de la primera piedra del mausoleo dedicado a Joaquín Costa

Aunque no hubo incidentes en el entierro de Costa en Zaragoza en febrero de 1911, este se convirtió en un nuevo motivo de enfrentamiento entre los anticlericales y la Iglesia católica por el deseo de cada bando de atribuirse al insigne difunto. Los primeros alegaban que el gradense había muerto fuera del seno de la Iglesia por su ideología, por su vida y porque en su entorno nadie mencionó la extremaunción mientras el enfermo estuvo consciente. La Iglesia sólo podía reclamarlo —decían—, igual que había hecho en otras ocasiones, con medidas arteras como la imposición de los últimos sacramentos cuando el moribundo, carente de facultades mentales, ya no podía oponer resistencia.

Por su parte, *El Noticiero* resaltó la muerte católica de Costa, precedida por la administración de la santa unción y la bendición apostólica. Por ello, lamentó que el cuerpo del difunto apareciera en la capilla ardiente en Zaragoza sin ningún signo externo de haber muerto católicamente y que fuera enterrado sin la presencia de una representación del clero zaragozano y sin un responso.[78] El periódico católico denunció la explotación del entierro como un homenaje laico e irreligioso, incluso político, achacándolo a la mayoría republicana dominante en el Ayuntamiento.

Un año después, con motivo de la colocación de la primera piedra del mausoleo dedicado a Costa en el cementerio de la ciudad —acto oficial al que acudió el Ayuntamiento excepto su minoría conservadora—, se produjeron algunos incidentes. Según el órgano del partido radical, el pueblo protestó por entender que se contrariaba la voluntad y la ideología del difunto al ser bendecida la piedra. El tumulto y las ruidosas protestas no

---

77 *El Noticiero*, 3/10/1910, p. 2.

78 *La Correspondencia de Aragón*, 11/2/1911, p. 2, «Sin confesión ni viático»; *El Noticiero*, 11/2/1911, p. 1, «La fe de Costa»; 13/2/1911, p. 1, «De domingo a domingo», y p. 2, «El entierro de Costa».

dejaron hacer uso de la palabra a los individuos que tenían previsto hablar. Las voces sólo se acallaron cuando se marchó la comisión oficial. Aunque la prensa de la mañana atribuía a los radicales los incidentes, estos, a través de su órgano, se esforzaban por hacer ver que el movimiento había sido espontáneo, obra de un pueblo que se había visto herido en la persona de Costa. Para ellos, la responsabilidad de los acontecimientos recaía sobre el Ayuntamiento que había querido dar a un acto oficial carácter de homenaje popular al insigne político. La invitación del consistorio al pueblo de Zaragoza se había vuelto contra aquel —aseguraban— porque estaba divorciado de una población que, recordando las palabras de Costa con respecto a los políticos, aprovechó la ocasión para manifestar su protesta dada la escasez de fuerzas de orden público en el interior del recinto fúnebre.[79] En consecuencia, los incidentes parecían más bien de carácter político y no tanto anticlerical, aunque en un principio los mismos radicales les atribuyeron un origen de este tipo.

En conjunto, la protesta anticlerical de la primera década del siglo en contra de grandes manifestaciones y actos públicos de culto formó parte del recurso del republicanismo al anticlericalismo como elemento movilizador de sus potenciales seguidores en favor de sus aspiraciones secularizadoras y, sobre todo, en favor de sus expectativas electorales. Se definió fundamentalmente como una protesta urbana encaminada a dificultar o impedir en la medida de sus posibilidades las grandes manifestaciones religiosas que solían incluir algún tipo de desfile procesional. Aunque adaptadas a las nuevas expresiones multitudinarias del culto católico, no se puede dejar de apreciar una continuidad entre las acciones dirigidas a dificultar o impedir una procesión o un acto público de culto con las prácticas anticlericales más tradicionales de perturbación del culto católico. El apedreamiento de puertas de iglesias, las blasfemias e insultos al clero o a los participantes más activos en las que eran consideradas manifestaciones clericales reflejaban asimismo el recurso a un repertorio conocido de la protesta anticlerical, y que tra-

79 *La Correspondencia de Aragón*, 13/2/1912, «El acto de ayer», número en el que recogía un suelto sobre la protesta de una comisión de jóvenes obreros por la ceremonia; 14/2/1912, «La protesta de un pueblo».

dicionalmente daba sus frutos cuando se trataba de hacer saber al clero el descontento existente contra él o cuando se perseguía su marcha de la parroquia y su sustitución por otro sacerdote. ¿Por qué no utilizarlo, una vez más, si iba dirigido al mismo sujeto de siempre, al clero? ¿Por qué rechazar ese repertorio si se trataba de aglutinar voluntades en torno al proyecto republicano, subrayando sus componentes anticlericales y laicistas? Nos encontramos, pues, ante una constante de la protesta anticlerical contemporánea: la pervivencia de formas tradicionales de protesta orientadas a objetivos totalmente diferentes de los del anticlericalismo tradicional.

La protesta contra las grandes manifestaciones públicas de culto y aquellas otras que resaltaran claramente la simbiosis de lo religioso con lo civil y lo político constituyó un modo de expresar rivalidad hacia el clero, de cuestionar el poder clerical. Por ello, los medios anticlericales incidían constantemente en la idea de que tales actos religiosos no eran más que meras tácticas del poder clerical para camuflar una guerra política bajo el manto de la religión. Con esos comentarios y actitudes trataban de movilizar políticamente al electorado masculino en apoyo de un proyecto político republicano que defendía la secularización del Estado y/o de la sociedad, la necesidad de reducir la, por entonces excluyente, presencia ideológico-moral de lo clerical en la vida pública. Era evidente que con esas prácticas corrían el riesgo de alejar a una parte del electorado potencial del republicanismo contrario a esos excesos, pero también podían atraer a todos aquellos que se sintieran identificados con el elemento de rivalidad hacia el clero implícito en ellos.

4.5.2. El asesinato del cardenal Soldevila

Hasta el estallido de violencia anticlerical de la guerra civil, el asesinato del cardenal Soldevila el 4 de junio de 1923 constituyó el episodio más grave del conflicto entre el anticlericalismo y el clericalismo en Aragón. Según quedó establecido en la sentencia, Rafael Torres Escartín y otro sujeto declarado en rebeldía, Francisco Ascaso, fueron en las primeras horas del día 4 de junio a El Terminillo, a una escuela-asilo situada a las afueras de la ciudad, con el propósito de darle muerte aprovechando que solía acudir allí todas las tardes. Cuando llegó el coche del prelado, los dos individuos hicieron catorce o quince disparos a poca distancia por la parte trasera del auto-

móvil. Soldevila murió instantáneamente y los otros dos ocupantes, un familiar y el chófer, resultaron heridos de diversa consideración.[80]

A diferencia de las anteriores manifestaciones de violencia anticlerical situadas en el contexto de las aspiraciones políticas del republicanismo español de principios de siglo, el asesinato del prelado se situaba en el marco de la lucha sangrienta y del diálogo de las pistolas que caracterizaba las relaciones entre la patronal y el sindicalismo a comienzos de los años veinte en España. Así, a la muerte en esas circunstancias del dirigente anarcosindicalista Salvador Seguí, los cenetistas respondieron con el atentado al cardenal Soldevila.

En esta elección se combinaron argumentos socio-políticos con el peso de la ideología anticlerical entre los militantes anarquistas. Como cuenta Abel Paz, los libertarios buscaban «una acción sicológica, capaz no sólo de quebrantar las estructuras locales sino las mismas bases del Estado». La figura del arzobispo de Zaragoza representaba todo ello: además de príncipe de la Iglesia, era una persona comprometida con el régimen monárquico y firme partidario de la acción recristianizadora de la Iglesia fuera del templo. A ello habían respondido tanto sus intervenciones en las Cortes, en representación del clero durante muchas legislaturas, como su apoyo explícito a la acción social católica y al sindicalismo católico. Para los anarquistas, pues, constituía un claro símbolo del orden establecido: por un lado, de la legitimación del régimen en el plano político-ideológico; por otro, de las aspiraciones de la institución eclesiástica en el terreno sindical. A todo ello se añadían, aunque en segundo plano, razonamientos propiamente anticlericales expresados por Abel Paz cuando atribuía al arzobispo, por boca de los cenetistas, responsabilidades en la presencia y protección de los «pistoleros», o la realización de orgías semanales en cierto convento de religiosas; su ejecución, concluían, constituía un acto de higiene social. No en vano la prensa libertaria aragonesa explicaba su muerte por su implicación en la turbulenta lucha política-social de los años veinte en España.[81]

---

80 AHPZ, libro de sentencias de lo penal, 1925, sección 1.ª, sentencia n.º 81, de 7/4/1925. Carlos Forcadell contextualiza el asesinato en «Zaragoza 1917-1923: conflictividad social y violencia. El asesinato del cardenal Soldevila», en Eloy Fernández Clemente y Carlos Forcadell, *Aragón Contemporáneo. Estudios*, Zaragoza, Guara, 1984, pp. 207-220.

81 *Cultura y Acción*, 9/6/1923, «Salpicaduras. El cardenal Soldevila, muere asesinado». Los comentarios de Abel Paz, en *Durruti, The people armed*, Nueva York, Free Life Editions, 1977, pp. 68 y 89.

4.5.3. Violencia anticlerical durante la Segunda República

La violencia no fue la única forma de protesta anticlerical durante la Segunda República.[82] Basta recordar al respecto las referencias hechas a lo largo de estas páginas a otras formas de exteriorizar el descontento anticlerical en los años treinta: por ejemplo, la correspondencia remitida al Obispado solicitando la sustitución de algún sacerdote, las perturbaciones del culto, la decisión de parte de los vecinos de algunas localidades de seguir en todo momento una vida laica, etc. Sin embargo, es innegable que la violencia anticlerical como forma de protesta aumentó considerablemente durante el periodo republicano. La prensa, fundamentalmente la católica, se hizo eco de esos estallidos virulentos que afectaron tanto al personal como a los edificios, objetos y símbolos religiosos.

En general, la violencia contra los primeros fue mucho menor que la sufrida por los bienes eclesiásticos. Las blasfemias, insultos y amenazas siguieron siendo las formas más corrientes de expresar el rechazo a la figura de un sacerdote determinado.[83] Además, comenzaron a aparecer en la prensa esporádicas noticias sobre agresiones con armas de fuego dirigidas, unas veces, directamente contra la persona del cura, otras contra la casa que habitaba.[84] Junto a los sucesos de Letux ya mencionados, los más graves debieron ser los ocurridos en la madrugada del 21 de agosto de 1934 en Lagata (Zaragoza), a consecuencia de los cuales el alcalde radical-socia-

---

82 Julio de la Cueva ofrece una visión general del periodo en «El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil», en Emilio La Parra y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 211-301. Sobre la violencia y sus antecedentes históricos escribe «"Si los curas y frailes supieran..." La violencia anticlerical», en Santos Juliá (dir.), *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 191-233.

83 Referencia a hechos de este tipo en Hoz de la Vieja (Teruel), Arándiga y Zuera (Zaragoza), en *El Noticiero*, 6/9/1931, p. 3; 4/11/1933, p. 2; y 1/6/1934, p. 7.

84 *El Noticiero*, 26/3/1932, p. 3, mencionaba que la casa parroquial de La Muela (Zaragoza), donde vivían el párroco y dos hermanos suyos, había sido tiroteada durante la noche; el 16/11/1932, p. 3, recogía la noticia de los incidentes que se produjeron en Letux (Zaragoza), tras la liberación de algunos detenidos por los enfrentamientos que en el verano anterior habían desembocado en la muerte del alcalde a manos de los tradicionalistas dirigidos por el ecónomo del pueblo: el cuñado del difunto alcalde disparó dos tiros al seminarista Artal, recién salido de la cárcel. Sobre la gravedad de los sucesos de Letux, véase el texto correspondiente a la nota 61 del capítulo tercero (supra, p. 212).

lista fue severamente multado por el gobernador, quien anunció también su intención de proponer al Gobierno la suspensión de aquel para el cargo, alegando parcialidad ante los hechos y tardanza en enviar el informe correspondiente. Según relata *El Noticiero*, un grupo de jóvenes, entre los que se encontraban dos hijos del alcalde, comenzaron a armar escándalo delante de la casa del párroco con un gramófono cantando frases soeces e insultantes para el sacerdote. Cuando este salió para pedirles que se retiraran, lo hicieron; pero al poco tiempo se volvieron a reproducir los insultos. Al salir el cura, esta vez acompañado de su madre y de su hermano, para amonestarles, los jóvenes hicieron una descarga contra ellos. Tres días después moría la madre, mientras los seis detenidos pasaban a disposición del juzgado de Belchite.[85]

En conjunto, sin embargo, hasta julio de 1936 la violencia se dirigió principalmente contra los bienes eclesiásticos. Como dato interesante, hay que resaltar el aumento espectacular del número de robos en iglesias y ermitas. No siempre se llevaban sólo las limosnas de los cepillos; en ocasiones, también arramplaban con objetos de culto por suponerlos de cierto valor. Las fuentes católicas hablaban de robos sacrílegos, la misma terminología que aplicaban a aquellos casos en que a la sustracción de dinero se añadía la destrucción o profanación de imágenes y símbolos religiosos. Si bien estos últimos casos cabría considerarlos como manifestaciones anticlericales, no parece que pueda hacerse lo mismo con los anteriores. Así al menos parece entenderlo también Manuel Delgado al recordar lo raro que fue el pillaje durante los motines antieclesiales de la guerra civil, hecho explicable desde un punto de vista antropológico por el carácter de «solemnidades purificadoras» que tenían la destrucción y quema de las iglesias y sus enseres.[86] Sin embargo, aunque los robos en sí mismos no puedan interpretarse como una acción anticlerical, su fuerte incremento en los años treinta no

---

85 *El Noticiero*, 22/8/1934, 23/8/1934 y 24/8/1934, pp. 6, 5 y 2, respectivamente.

86 Manuel Delgado, *La ira sagrada*..., p. 56. Ejemplos de robos en los que se destrozaron imágenes o profanaron sagrarios, los ocurridos en la iglesia de Luco de Bordón (Teruel) o en la del Pueyo en Biniés (Huesca) (*Heraldo de Aragón*, 28/2/1932 y 23/3/1933, p. 1); en la de San Juan de los Panetes de Zaragoza, en distintas ermitas de Tauste, en San Mateo de Gállego, en la iglesia de Calcena o en María de Huerva, todas en la provincia de Zaragoza (*El Noticiero*, 9/3/1932, p. 2; 5/3/1933, p. 1; 26/6/1934, p. 7; 5/1/1936, p. 15; 16/2/1936, respectivamente), etc. Sí tenían un componente claramente anticlerical los robos de los badajos de las campanas de las iglesias, como el acaecido en Mediana (Zaragoza) (*El Noticiero*, 14/5/1933, p. 3).

debió ser casual. Para la prensa católica eran una clara consecuencia del odio sembrado en muchos corazones por la propaganda anticatólica. Si bien no se puede probar esa relación causa-efecto, reflejaban, cuando menos, la desaparición en algunos sectores de la población del respeto al carácter sagrado de iglesias y ermitas, e incluso del temor al aura de protección divina que rodeaba en la mentalidad popular a la «casa de Dios». Un respeto y un temor que las publicaciones anticlericales más radicales no dudaron en desafiar para mostrar la impotencia sobrenatural de la Iglesia frente a los ataques a los símbolos divinos; en definitiva, para demostrar la inexistencia de cualquier ser supremo protector y legitimador, frente a lo que alegaba la institución eclesiástica.

Mucho de esto había en una de las expresiones más típicas de la violencia anticlerical durante la República: la destrucción de cruces de piedra y de pequeñas capillas u hornacinas, con su imagen correspondiente, situadas habitualmente en distintos puntos de los términos municipales.[87] En este sentido podría entenderse el «encogimiento moral» que transmitían muchos vecinos de Carenas (Zaragoza) tras la desaparición de una cruz de piedra blanca y la destrucción de la imagen de San Pascual Bailón, temiendo, además, que si no se sancionaban tales actos pudieran llegar a atentar contra la imagen de Santa Ana y el sepulcro de Jesús Nazareno que se encontraban fuera de la iglesia. La expresión utilizada por *El Noticiero* para reflejar la sensación de orfandad de los lugareños, atribuida por el diario exclusivamente a la falta de apoyo oficial que defendiera los sentimientos religiosos del pueblo, cobraría todo su significado en esta nueva perspectiva, máxime si tenemos en cuenta las aportaciones de B. Lincoln sobre lo que supuso para la mentalidad popular, tradicionalmente católica, la destrucción de sus símbolos religiosos durante la guerra civil.[88]

---

87 Derribo o destrucción de cruces en Peralta de la Sal (Huesca), en Valderrobres, en Rafade y en La Fresneda (los tres en Teruel) (*Heraldo de Aragón*, 27/5/1931; 15/12/1931, p. 13; 2/8/1932, p. 6; y 13/1/1932, respectivamente). Destruidas tres imágenes del término municipal de Parras de Martín (Teruel) (*Heraldo de Aragón*, 30/4/1932, p. 6). Destrozado en Leciñena (Zaragoza) un pilar que recordaba la venida de la Virgen, y en Torre de Arcas (Teruel) derribado el pairón de la Virgen del Pilar (*El Noticiero*, 21/3/1934, p. 7; y 27/4/1933, p. 3, respectivamente). Lo de Carenas (Zaragoza), que aparece a continuación en el texto, en *El Noticiero*, 11/3/1933, p. 3, etc.

88 Bruce Lincoln, «Revolutionary exhumations in Spain. July 1936», en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 27, n.º 2, abril 1985, pp. 241-60 (traducción, en *Historia Social*, n.º 35, 1999, pp. 101-118).

Las iglesias y ermitas también fueron objeto de la violencia anticlerical. En unas ocasiones, se destruían sus imágenes y altares y, en otras, la mayoría, se incendiaban las puertas o se colocaba alguna bomba o petardo. Por los ejemplos que hemos podido recoger a través de la prensa, parece que las primeras prácticas fueron más frecuentes en las zonas rurales, en recintos religiosos situados a las afueras o totalmente apartados de los núcleos de población; las segundas abundaron más en iglesias del interior del casco urbano, especialmente en ciudades e importantes centros comarcales.[89]

Aunque aparentemente arbitraria, la cronología de estos sucesos muestra una cierta concentración en las semanas previas a la Semana Santa, o en momentos significativos como los ensayos revolucionarios de enero de 1932 y diciembre de 1933. Coincidiendo con los estallidos revolucionarios de diversas localidades levantinas, andaluzas, vascas y gallegas en enero de 1932 —algunos de los cuales incluyeron acciones violentas contra iglesias y conventos—, se produjeron pequeños incidentes en Zaragoza, como la explosión de un cartucho de dinamita en la puerta de la iglesia del seminario de San Carlos y de otro en la del convento de Santa Lucía. Según el parte facilitado por la policía, los explosivos habían sido sustraídos de las obras del ferrocarril en Miralbueno, y, aparte de los dos petardos mencionados, había otros preparados, tres de ellos para ser colocados en una de las puertas posteriores de la basílica del Pilar y uno en la casa de un sacerdote que tenía un refugio para jóvenes indigentes en el Cabezo Cortado.[90]

Mayor grado de violencia anticlerical se exteriorizó durante el movimiento revolucionario de diciembre de 1933, aunque no afectó a todas las localidades donde este se desarrolló. Según las informaciones periodísticas, se manifestó fundamentalmente en Zaragoza y Calatayud y, en

---

89 Ejemplos de lo primero son los destrozos en la ermita de Santa Lucía en Castirana (Huesca), en la iglesia del Puig a las afueras de Mallén (Zaragoza), o el incendio de todas las imágenes en el interior de la ermita del Santo Sepulcro en Tauste (Zaragoza), que también ardió (*El Noticiero*, 5/4/1933, p. 3; 2/6/1936; y 1/4/1934, p. 7, respectivamente). De lo segundo, el lanzamiento de una bomba al interior de la iglesia de Zuera (Zaragoza) o el intento de incendiar el convento de Santa Clara en Huesca (*El Noticiero*, 27/3/1934; y 5/9/1934, respectivamente).

90 *El Noticiero*, 26/1/1932, p. 12; *Heraldo de Aragón*, 22/1/1932.

menor medida, en Daroca y Valderrobres. En la capital varios centros religiosos sufrieron pequeños incendios, como ocurrió en la iglesia de San Carlos en dos ocasiones, después de que hicieran explosión sendas bombas, en el convento de los padres capuchinos del barrio de Venecia, en el de capuchinas de la calle Manuela Sancho y en el de la plaza de San Nicolás. Se intentó prender fuego también a la iglesia de San Pablo y a otra en construcción en el barrio de Las Delicias. Los métodos eran siempre muy parecidos: la mayoría de las ocasiones se rociaba con gasolina las puertas —alguna vez, incluso, algún altar— y se les prendía fuego; otras, se colocaba una bomba o se lanzaban botellas de líquido inflamable contra la puerta.[91] En Calatayud la violencia anticlerical parece que fue más efectiva. En la madrugada del 9 de diciembre ardieron, en mayor o menor medida, la colegiata de Santa María, la parroquia de San Andrés, el convento de las clarisas, el de las religiosas dominicas, el de las religiosas de San Francisco y la ermita de la patrona de la ciudad, la Virgen de la Peña. A consecuencia de estos hechos, *El Noticiero* mencionaba que el Ayuntamiento hizo un llamamiento al pueblo para evitar nuevos incidentes y entre los que acudieron, muchos de ellos de los Círculos Católico y Tradicionalista, se formaron diversos grupos que se distribuyeron para proteger los templos, las fábricas y los centros más importantes de la localidad.[92]

Una vez controlado el movimiento revolucionario, un suscriptor de este diario católico en Beceite (Teruel) se preguntaba quejoso cómo podía haber personas de orden que dijeran que no había pasado nada cuando se había estado varios días sin religión, sin autoridad, sin propiedad y sin moneda. En esta línea cuestionada por dicho suscriptor, *Heraldo de Aragón* aplicaba a Aragón las mismas conclusiones que *El Debate* (Madrid) había utilizado para explicar los sucesos revolucionarios de La Rioja —propaganda tenaz durante años, minorías decididas, revolucionarios de

91 La iglesia de San Juan de los Panetes también sufrió un incendio en esos días, al parecer provocado; el segundo incendio del convento de los capuchinos de Torrero afectó a la iglesia, donde los asaltantes rociaron con gasolina un confesionario; detalles de los sucesos de Zaragoza, en *El Noticiero,* y *Heraldo de Aragón*, 10/12/1933 y 12/12/1933. En Daroca se intentó incendiar el colegio de los escolapios; y en Valderrobres (Teruel), entre los veinticinco detenidos por el comité revolucionario figuraban los sacerdotes, según detalla *El Noticiero*, 10/12/1933 y 14/12/1933, respectivamente.

92 *El Noticiero*, 12/12/1933, 13/12/1933, 15/12/1933 y 16/12/1933; *Heraldo de Aragón*, 12/12/1933.

buena fe que respetaron a los curas, etc.—, mientras se sorprendía de la extensión del anarquismo en el campo, sobre todo por la condición de pueblos ricos de los sublevados del Bajo Aragón o de las riberas del Jalón, Jiloca y Cinca.[93]

Fuera de estos hechos reseñados, los incendios de conventos y edificios religiosos no tuvieron gran trascendencia en Aragón como ejemplificó la escasa repercusión de los sucesos de mayo de 1931 en la región. A pesar de que en Zaragoza, Teruel o Alcorisa, los monjes desalojaron algunas residencias por temor a que se pudieran producir acontecimientos como los de Madrid, Málaga o Valencia, la normalidad fue la tónica dominante. Solamente en la capital, la tarde-noche del lunes 11, se denunciaron pequeños incendios en distintas calles céntricas, sin que afectaran a edificios religiosos a excepción de una puerta del palacio arzobispal. Al final de la tarde se organizó una manifestación de jóvenes con banderas republicanas en protesta por los sucesos provocados por los monárquicos de Madrid, como rezaba una pancarta. Cantando *La Marsellesa* y con gritos contra el rey y la guardia civil, se dirigieron al palacio arzobispal, donde rociaron con gasolina la parte baja de las puertas. Gracias a la intervención y a las palabras del gobernador, que animó a los manifestantes a no caer en provocaciones y a defender la República, los hechos no pasaron de ahí. Por la noche se encendieron hogueras en las calles, una de ellas al lado del quiosco de *El Noticiero* en el paseo de la Independencia, pero cuando alguien dijo que era del Ayuntamiento la

93 *Heraldo de Aragón*, 16/12/1933, pp. 4-5; la queja del suscriptor de Beceite, en *El Noticiero*, 24/12/1933, p. 3. Con respecto al alcance de la violencia anticlerical en diciembre de 1933, puede ser significativo el contenido de las hojas sueltas que le fueron ocupadas a un jornalero de Ricla, militante anarquista, cuando procedente de Zaragoza fue detenido en la estación de su pueblo el 10 de diciembre; el llamamiento a la insurrección armada en nombre de la CNT y de la FAI incluía una serie de acciones básicas para lograr el triunfo de la revolución, y entre ellas no había ninguna explícitamente anticlerical, a no ser que se entendiera también en esa dirección el siguiente punto: «El primer empuje lo dedicamos a la destrucción del poder organizado del estado, poniendo en manos del pueblo, las armas que son garantía de liberación. Destruido este poder, los hombres se nivelan [...]. No debéis de respetar ninguna autoridad»; sí había, por el contrario, referencias concretas a qué hacer con la propiedad privada, fábricas, talleres, tierras, tiendas, almacenes y moneda. El texto íntegro de las hojas, en AHPZ, libro de sentencias de lo penal, 1933, sentencia n.º 350, de 23/12/1933.

apagaron y colocaron el siguiente cartel: «Este kiosko es propiedad del ayuntamiento, del pueblo».[94]

El episodio anticlerical que más atención mereció en la prensa de ámbito nacional durante la Segunda República fue el asalto al seminario de Barbastro a comienzos de agosto de 1933. Junto con el convento de franciscanos de Caspe constituyeron los dos asuntos más problemáticos de las relaciones entre el poder civil y el religioso en Aragón y los que mayor tensión e implicación popular generaron. Ambos presentaron características comunes. En primer lugar, cada Ayuntamiento alegaba que, aunque usufructuados largamente por la comunidad eclesiástica, tanto el convento de los franciscanos en Caspe como el seminario en Barbastro eran de propiedad municipal, por lo que habían acordado en sus sesiones respectivas hacerla efectiva y pedir a sus ocupantes que los abandonaran, con objeto de poder ofertarlos al Ministerio de Instrucción Pública como sede para los colegios públicos de segunda enseñanza concedidos a cada localidad. Los alcaldes se personaron ante la autoridad religiosa correspondiente para solicitar el desalojo de los locales, dando un plazo para que se llevara a efecto —tres días en el caso de Caspe, diez en Barbastro—. Concluido este sin resultado, las autoridades municipales procedieron a su incautación, el 3 de agosto de 1932, al mediodía en Caspe, el 1 de agosto de 1933, por la noche en Barbastro.

En Caspe, el alcalde requirió el auxilio de una pareja de guardias civiles que le acompañaban al encontrar algunas resistencias por parte de los franciscanos, mientras los demás permanecían expectantes en el cuartel a la vista de la excitación que reinaba entre los sectores políticos derechista y radical-socialista. Así, hacia las ocho de la tarde, se formaron dos manifestaciones, una de protesta por la salida de los franciscanos y otra de contraprotesta en apoyo de la medida, en las que tomaron parte unas setecientas personas que daban vivas y mueras a los frailes y se insultaban mutuamente, lo que originó la intervención de algunos números de la guardia civil hasta conseguir restablecer la normalidad. Frente a esta

94 Relato de los hechos a partir de *Heraldo de Aragón*, 12/5/1931. De la salida de los frailes Paúles de Alcorisa (Teruel) nos enteramos al amotinarse el pueblo en octubre de 1931, creyendo que iban a reinstalarse; la protesta alcanzó caracteres violentos —tiroteo de la guardia civil, un muerto y un herido—, según relatan *Heraldo de Aragón*, 9/10/1931, p. 2, y *República* (Teruel), 8/10/1931.

versión de los hechos ofrecida al gobernador civil de la provincia por el capitán de la guardia civil de Caspe, *El Noticiero* aseguraba que los manifestantes partidarios de la permanencia de los frailes se dirigieron al Ayuntamiento dando vivas a los franciscanos; en el momento en que se iban a disolver, apareció junto a la guardia civil una docena de partidarios del alcalde armados, que se dedicaron a amenazar e insultar a los manifestantes mientras la fuerza pública procedía a la detención de cuatro individuos.[95]

En Barbastro, según aparece en el acta de la sesión extraordinaria del consistorio de 4 de agosto de 1933, la indignación popular no podía contenerse ante la resistencia del Cabildo a hacer efectivo el acuerdo municipal de toma de posesión del antiguo convento de Los Paúles.[96] Ante el temor a un asalto, se colocaron guardias municipales para la vigilancia del edificio. Pasadas las once y media de la noche del 1 de agosto avisaron al alcalde de que se habían concentrado varios grupos frente al seminario. Al llegar encontró un núcleo importante de ciudadanos que pedían a gritos la entrada en él, mientras algunos intentaban derribar las puertas que daban a la carretera de Huesca. Al ver que sus arengas para hacerles desistir resultaron infructuosas, intentó de nuevo, aunque sin resultado, que el prelado diera una orden para entregar el edificio. Ante esta negativa el pueblo se enardeció y violentando las puertas penetró en el local. A los pocos instantes, salían los escasos clérigos que allí se encontraban sin que nadie les molestase. Según la versión oficial, fueron igualmente respetados todos los enseres y objetos existentes en el interior. Hacia las tres de la madrugada la Alcaldía solicitó de la muchedumbre que abandonara el edificio, a lo que se negó alegando «que volve-

95 *El Noticiero*, 5/8/1932, p. 1, donde se recoge literalmente el telegrama del capitán de la guardia civil al gobernador, versión que sigue *Heraldo de Aragón*, 5/8/1932, p. 6. Más detalles sobre los antecedentes del problema, así como una nota del gobernador civil puntualizando algunos extremos de las informaciones del diario católico, en *El Noticiero*, 2/8/1932, 6/8/1932, 7/8/1932 y 9/8/1932.

96 Acuerdo tomado en la sesión de 3 de julio de 1933, según consta en las Actas del Ayuntamiento. En la mencionada sesión extraordinaria de 4 de agosto, se puso de manifiesto que, cuando el alcalde con el notario intentaron hacer efectiva la toma de posesión del inmueble el 6 de julio, se encontraron con la negativa del rector del seminario, por lo que se limitaron a colocar en una fachada el siguiente rótulo: «Pueblo: Respetad este edificio. Es vuestro». Por todo ello, se envió al Obispado a mediados de mes una comunicación conminándole al desalojo en el plazo de diez días.

rían los curas». Sólo obedecieron cuando el alcalde les aseguró que no había que temer, pues, a partir de ese momento, el Ayuntamiento tomaba posesión del seminario para ponerlo a disposición del pueblo.[97]

Por su parte, la versión de *El Noticiero* no resultaba tan pacífica. Destacaba que entre los doscientos «revoltosos» que se concentraron frente al seminario había algunos concejales; que algunos de los manifestantes se dirigieron al palacio episcopal, del que rompieron los cristales de las ventanas, mientras el alcalde se reunía con el obispo para pedirle que ordenara al rector del edificio la apertura de las puertas; y que, finalmente, al negarse el prelado, asaltaron el seminario capitaneados por el alcalde. Invadieron el edificio violentando las puertas con un madero después de haber intentado incendiarlas. Entre tanto, las llamadas de socorro a la guardia civil por parte de los ocupantes del seminario no fueron atendidas por no tener una orden superior para ello. Los asaltantes acabaron haciéndose dueños del local, y mientras unos colocaron en el campanario la bandera republicana, otros cometían desmanes y profanaciones en la capilla. Cuando salió el rector, un grupo de siete individuos le esperaban en actitud amenazadora, pero el pueblo reaccionó con simpatía y, al pasar por delante de la redacción de *El Cruzado Aragonés*, el periódico católico local, la gente prorrumpió en vivas al seminario y a la religión.[98]

A pesar de la disparidad de informaciones sobre el grado de violencia desatada en ambas situaciones, destaca la movilización más o menos activa de una parte de la población en defensa de las disposiciones del poder civil y en contra de las resistencias eclesiásticas. En ningún caso la intervención popular más o menos exaltada llevó a la destrucción o al incendio

---

97 Relato de los hechos a partir de las Actas del Ayuntamiento de Barbastro, sesión de 4 de agosto de 1933, y del «Documento narración del Sr. alcalde de Barbastro sobre el asunto que ha motivado la ocupación del seminario por el pueblo el día de ayer», AMB, legajo «Tema de Los Paúles», 3.er atado (1931-36). Un resumen del conflicto, en Antonio Abarca, «Historia del movimiento obrero (II). Asalto al seminario», *Zimbel* (Barbastro), junio 1983, p. 12.

98 *El Noticiero*, 3/8/1933, p. 8. El 27/8/1933 recogía las palabras del canónigo Santiago Guallar, diputado de la minoría agraria por Zaragoza, en la sesión del Congreso de Diputados del 25 de agosto, en las que añadía nuevos datos minimizando el número de asaltantes y destacando el carácter violento de la incautación. *Heraldo de Aragón*, 4/8/1933, p. 6, hablaba de la violencia del asalto, pero no mencionaba nada sobre la destrucción de bienes del interior, ni sobre actitudes violentas hacia los sacerdotes; acababa alabando la buena voluntad de la autoridad municipal para evitar consecuencias peores, a la vez que deseaba el restablecimiento de la tranquilidad y la canalización del conflicto estrictamente por la vía judicial.

del convento y del seminario. Ambos estaban protegidos de ello por la convicción, primero, de su pertenecia a la comunidad como propiedad municipal y, segundo, de su mejor utilización en beneficio del progreso como centro educativo laico, el uso más sublime que se le podía dar a juzgar por la insistencia de la ideología anticlerical en el antídoto que suponía la educación laica frente al «veneno» clerical.

Si prestamos de nuevo atención a la cronología de las manifestaciones anticlericales durante la Segunda República, comprobamos que su apariencia aleatoria se desvanece algo al apreciar que muchas de ellas salían a la luz coincidiendo con festividades religiosas especialmente significativas. Junto a la Semana Santa, las fiestas patronales de los pueblos y las ceremonias religiosas de algunas fechas destacadas del calendario católico —Corpus Christi, Sagrado Corazón, etc.— se convirtieron con frecuencia en motivo de enfrentamiento. A ello contribuyeron diversas circunstancias. En primer lugar, la separación Iglesia-Estado se tradujo en muchas localidades en una separación de los programas civil y religioso organizados para los festejos. Además, las autoridades municipales tenían prohibida por ley la asistencia a las ceremonias religiosas en representación del poder civil. Asimismo, basándose en un punto del artículo 26 de la Constitución de 1931, según el cual ninguna instancia oficial podía auxiliar económicamente a la Iglesia ni a asociaciones e instituciones eclesiásticas, muchos ayuntamientos dejaron de sufragar los gastos de los actos religiosos conmemorativos de las fiestas patronales. Como además, según el artículo 27, las manifestaciones públicas de culto habían de ser autorizadas por el gobierno, las procesiones se convirtieron en el principal punto de conflicto entre anticlericales y partidarios del mantenimiento de las ceremonias religiosas según los cánones de la tradición, razón por la cual estos se oponían a cualquier reglamentación del poder civil que consideraban vulneraba sus derechos como católicos.

Con el pretexto de la proximidad de las procesiones de Semana Santa, las acciones anticlericales más espectaculares cometidas en Aragón contra ellas tuvieron por objeto los pasos de las procesiones del Santo Entierro en Zaragoza y Huesca, afectados por sendos incendios intencionados el 9 de abril de 1935.[99] Igualmente, muchas procesiones celebradas durante las

99 *El Noticiero*, 11/4/1935 y 13/4/1935. Acciones más típicas en las proximidades de la Semana Santa solían ser los petardos colocados en las iglesias, como en Alagón (Zaragoza) o en Cella (Teruel) (*Heraldo de Aragón*, 16/4/1933), o la destrucción de algún símbolo

fiestas patronales o en las días más señalados del calendario católico concitaron muestras de rechazo anticlerical. Unas veces, se intentaba impedir su celebración cortando la salida o el paso por un determinado tramo del recorrido; en otras, el conflicto surgía cuando la procesión no se ajustaba a lo decretado por la autoridad municipal, saltándose el itinerario marcado o saliendo del interior del templo si se prohibía su celebración pública. En ocasiones, el conflicto se expresaba de forma simbólica, como ocurrió en Burbáguena (Teruel) en mayo de 1932, donde se intentó contrarrestar el esplendor de la fiesta religiosa de San Pedro Mártir haciendo tocar en la plaza a la banda de música. Algunas de estas acciones continuaban claramente la tradición de perturbar el culto: en Libros (Teruel), por ejemplo, durante la misa en honor a la Virgen del Pilar en 1932, un grupo de individuos organizó un baile a la puerta de la iglesia; los enfrentamientos físicos se produjeron por la tarde, cuando los católicos pretendieron entrar al baile que se celebraba en el centro republicano. En muchos casos, pues, la movilización anticlerical aseguró el cumplimiento de las disposiciones anticlericales. Pero, independientemente de ello, las acciones anticlericales contra las manifestaciones públicas de culto traslucían rivalidad con el clero por la presencia en la calle, es decir, por el «dominio simbólico del espacio público» por excelencia, la calle.[100]

Un incidente especialmente grave tuvo lugar en Villanueva de Huerva (Zaragoza) a comienzos de febrero de 1935 cuando, con motivo de las fiestas patronales, el Ayuntamiento ordenó a la banda de música tocar en

---

religioso como las dos cruces de piedra a la entrada de Mazaleón (Teruel) (*El Noticiero*, 18/4/1933). Incidentes en Tarazona (Zaragoza) el Lunes Santo a la salida de una conferencia religiosa en la catedral, en *Heraldo de Aragón*, 12/4/1933. Aunque no hubiera problemas, la prensa católica resaltaba el ambiente de bulos y rumores alarmantes, atribuyéndolo al deseo de los anticlericales de conseguir el retraimiento de los católicos a los actos religiosos programados para esos días; un comentario de este tipo, en *El Noticiero*, 15/4/1933, p. 6, con respecto a la Semana Santa de Huesca.

100 La expresión entre comillas es de Julio de la Cueva, «Movilización política...», *Ayer*, n.º 27, 1997, p. 116. Lo de Burbáguena, en *El Noticiero*, 6/5/1932; lo de Libros, en *Heraldo de Aragón*, 13/10/1932. En Huesca, un grupo intentó disolver la procesión del Carmen en distintos puntos del recorrido profiriendo blasfemias y gritos contra la religión católica, según *El Noticiero* y *El Diario de Huesca*, 17/7/1931. Incidentes, también en la de Santa Orosia en Jaca (Huesca); insultos y amenazas a los que sacaron la procesión del Año Nuevo en Quinto (Zaragoza) en 1934, en contra de la decisión del alcalde (*El Noticiero*, 29/6/1933, p. 3, y 13/1/1934, p. 7, respectivamente).

la procesión del rosario. Como aquella era costeada por fondos municipales, parte del vecindario se opuso a que actuara en una función religiosa. Los vivos debates que se entablaron durante el día no dieron lugar a incidentes graves hasta la salida del rosario general, cuando unas cincuenta personas se situaron en los alrededores de la plaza de la Libertad, donde estaba la iglesia, con objeto de impedir que la música acompañara al rosario. Según las versiones oficiales, la guardia civil les salió al paso, pero, lejos de acatar sus indicaciones, intensificaron la protesta y dos individuos trataron de desarmar al cabo. Comenzó así un enfrentamiento, con disparos incluidos, entre algunos manifestantes y los agentes del orden, a consecuencia de los cuales cinco personas resultaron heridas de diversa consideración y doce fueron detenidas.[101]

En las ciudades fue especialmente conflictiva la festividad del Sagrado Corazón, incluso aunque no recorrieran las calles las procesiones correspondientes. Celebrada el último viernes del mes de junio, esta fecha resultaba odiosa para los anticlericales por la exaltación que hacía del símbolo de los jesuitas, el corazón de Jesús, y por sus vinculaciones con el régimen monárquico. No en vano durante el reinado de Alfonso XIII la entronización de la figura del Sagrado Corazón en el Cerro de los Ángeles, bajo cuya advocación y protección se colocó a España, pasó a representar en la mentalidad anticlerical el símbolo máximo del poder clerical y de sus profundas conexiones con la monarquía. Aunque se prohibieran las procesiones, existía otra manifestación religiosa externa típica de ese día: las colgaduras en los balcones, fuente de numerosas alteraciones del orden público, por lo que algunas autoridades optaron por prohibir su colocación.[102] Las denuncias de los anticlericales reflejaban que su rechazo visceral a tal festividad residía en sus reminiscencias clerical-monárquicas: exigían que se quitaran alegando, no que fueran una manifestación externa de culto, sino que las representaciones o las leyendas de algunos tapices constituían

101 Informe de la guardia civil al gobernador civil de Zaragoza de 4 de febrero de 1935, en AGC, AG.2, exp. 11. *Heraldo de Aragón*, 5/2/1935, p. 6.

102 Caso del alcalde de Novallas (Zaragoza), según *El Noticiero*, 25/6/1933, p. 6; en esta localidad se produjeron también pequeños incidentes cuando la autoridad mandó quitar los escapularios que llevaban colgados algunos niños con el «Corazón detente». El gobernador civil de Teruel prohibió igualmente, en circular enviada a los pueblos, la colocación de colgaduras en balcones y fachadas bajo pena de fuertes multas (*El Noticiero*, 9/7/1933, p. 6).

propaganda monárquica en la medida que presentaban bien referencias a Cristo Rey o bien los colores de la antigua bandera nacional.[103]

Hay que reseñar finalmente que la violencia anticlerical no sólo se manifestó con ocasión de determinadas solemnidades religiosas, o de resistencias eclesiásticas a las decisiones del poder civil, o aprovechando los estallidos revolucionarios. Existió un último grupo de incidentes virulentos, cuya base remitía al conflicto clericalismo/anticlericalismo, que estallaron con motivo de reuniones y mítines de afirmación católica, principalmente de orientación tradicionalista.[104] Constituyen, pues, los ejemplos más claros de la movilización política del anticlericalismo durante la Segunda República.

Aunque surgieron a lo largo de todo el periodo, alcanzaron mayor virulencia a medida que se consolidaba la reconstrucción política de la derecha apelando a valores, asociaciones y actos que enarbolaban la bandera del catolicismo y de la Iglesia supuestamente perseguidos por el régimen republicano.[105] En conjunto, estas acciones violentas se dirigieron preferente-

---

103 En Zaragoza, la más conflictiva fue la festividad del 23 de junio de 1933 y los tapices más denostados eran los que contenían estampas del Sagrado Corazón con la difundida leyenda «¡Reinaré en España!» o los que presentaban los colores de la antigua bandera nacional, el rojo y el gualda, que el viento descubría aunque los dueños hubieran puesto una tela por encima. A pesar de que el gobernador ordenó a guardias de asalto que quitaran las colgaduras problemáticas, se produjeron algunos incidentes; *El Noticiero* y *Heraldo de Aragón*, 24/6/1933, pp. 1 y 5, respectivamente.

104 Ejemplos puntuales de incidentes que reflejaban una base anticlerical fueron los ocurridos en Uncastillo (Zaragoza), donde dos sacerdotes y cuatro mujeres acabaron entre las 16 personas heridas en unos enfrentamientos acaecidos la víspera de las elecciones del 19 de noviembre de 1933 (*El Noticiero*, 25/11/1933); en Belchite, donde unos jóvenes atacaron la puerta de la casa de una «señora digna» que había sido presidenta de una mesa electoral en dichas elecciones (*El Noticiero*, 23/11/1933, p. 3); o los insultos y blasfemias a los manifestantes, sobre todo a las mujeres, que el día 14 de febrero de 1932 recorrieron el paseo de la Independencia hasta el Gobierno Civil de Zaragoza para protestar por el acuerdo municipal de quitar la imagen de la Virgen del Pilar del salón de sesiones del Ayuntamiento (*El Noticiero*, 16/2/1932).

105 Incidentes en la plaza San Felipe de Zaragoza tras el mitin de afirmación católica en la sede católica de Fuenclara, el domingo 30 de agosto de 1931 (*El Noticiero*, 1/9/1931, p. 2); también en Calatayud en abril de 1932, cuando algunos republicanos y socialistas intentaron asaltar el círculo tradicionalista, donde se estaba celebrando un acto en el que se profirieron gritos de «Viva Cristo Rey» y «Mueras a la República» (*Heraldo de Aragón*, 19/4/1932, p. 11); los sucesos ocurridos en Zaragoza el 25 de junio de 1933 a la salida del mitin tradicionalista, referidos a continuación en el texto, proceden de *El Noticiero* y *Heraldo de Aragón*, 27/6/1933.

mente contra los tradicionalistas. En Aragón, los incidentes más graves tuvieron lugar en Zaragoza a finales de junio de 1933 tras el mitin celebrado en el Frontón Aragonés en el que intervinieron, entre otros, Lamamié de Clairac y la señorita Urraca Pastor. Los primeros sucesos se produjeron en el interior del recinto cuando algunos asistentes interrumpieron con «vivas a la República» los ataques de los oradores al régimen y al gobierno. Al ser expulsados recibiendo golpes, contusiones e incluso heridas leves, los republicanos y socialistas congregados en las inmediaciones se agolparon a las puertas e intentaron asaltarlo. Las fuerzas del orden lograron disuadirlos, pero los incidentes se agravaron a la salida de los asistentes: agresiones, carreras, algunos disparos, choques, enfrentamientos entre ambos bandos, insultos e increpaciones a los asistentes, especialmente a las señoras, jóvenes y curas, etc. Posteriormente, unos grupos trataron de asaltar el círculo tradicionalista en la calle Espoz y Mina, aunque la llegada de la policía lo impidió; ante la insistencia de algunas personas en la existencia de armas y municiones en el local, se realizó un registro en el que se encontraron dos armas de fuego y varias navajas. El día acabó con la manifestación más típica de la protesta anticlerical, cuando la valla de madera del convento de los capuchinos en el barrio de Venecia empezó a arder.

A pesar de todos estos acontecimientos el balance del Arzobispado de Zaragoza sobre las actuaciones anticlericales durante la primavera de 1936, supuestamente el periodo más radical, indicaba que habían sido «muy intensas pero sin actos de violencia».[106] Aunque el comentario se refería a la zona oriental de la diócesis que había permanecido fiel a la República en julio de 1936, creemos que podría aplicarse globalmente al resto de ella, máxime si tenemos en cuenta que dicha conclusión afectaba también a zonas turolenses del Bajo Aragón que vivieron con especial intensidad el estallido revolucionario de diembre de 1933.

4.5.4. El estallido violento de la guerra civil

La guerra civil vivió el mayor estallido de violencia anticlerical conocido en la historia contemporánea española, como reflejó el número de

106 Arzobispado de Zaragoza *Relación de hechos ocurridos con motivo de la guerra determinada por el levantamiento cívico-militar de 18-julio-1936. Diócesis de Zaragoza*, vol. 1, 1.ª parte, folio 3.

sacerdotes y religiosos asesinados y el de iglesias destruidas, profanadas o saqueadas. Las cifras que hace años ofreció Montero Moreno al respecto siguen hoy plenamente vigentes sin apenas variaciones. De acuerdo con ellas, el número de víctimas entre el clero secular en Aragón sería el siguiente:[107]

VÍCTIMAS DE LA VIOLENCIA ANTICLERICAL ENTRE EL CLERO SECULAR EN ARAGÓN DURANTE LA GUERRA CIVIL

Diócesis	*Víctimas*	*Clero incardinado diócesis 1936*	*Porcentaje víctimas*
Barbastro	123	140	87,8 %
Huesca	34	198	17,1 %
Jaca	2	—	—
Tarazona	1	—	—
Teruel	44	227	19 %
Zaragoza	81	819	9,3 %

Con respecto al clero regular, Barbastro fue la más afectada de todas las diócesis aragonesas con 51 claretianos, 18 benedictinos y 9 escolapios fusilados. En la de Zaragoza resultaron asesinados 12 escolapios del colegio de Alcañiz, 15 religiosos de la Orden de Predicadores del convento de Calanda, 6 mercedarios del convento de Estercuel, 3 hermanos de la Congregación de la Misión del convento de Alcorisa y un franciscano del convento de Caspe.[108]

Es posible hacer un seguimiento de la violencia anticlerical de la guerra civil en Aragón a través de la documentación eclesiástica ya que, cuando las tropas franquistas ocuparon la zona oriental de la región, las distintas diócesis encargaron a los párrocos destinados a los pueblos recién conquistados la realización de una «relación de los hechos ocurridos con motivo de la gue-

107 Vicente Cárcel Ortí, *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 235-236, donde recoge las cifras de Antonio Montero Moreno, *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, Madrid, Editorial Católica, 1961. A estas habría que añadir las correspondientes a los pueblos más orientales de la provincia de Huesca, incluidas en las de la diócesis de Lérida a la que pertenecían.

108 Cifras de Barbastro extraídas de Gabriel Campo Villegas, *Esta es nuetra sangre. 51 claretianos mártires. Barbastro, agosto 1936*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1992; las de Zaragoza, en Arzobispado de Zaragoza, *Relación de hechos...*, vol. 1, 1.ª parte, folio 3.

rra determinada por el levantamiento cívico-militar de 18 de julio de 1936». El informe, que debían enviar a la Secretaria de Cámara del Obispado correspondiente, tenía que seguir un esquema bastante preciso dividido en cinco grandes apartados: «cuestiones generales», «personas», «cosas sagradas», «otros bienes de la Iglesia» y «culto».[109]

Por lo que se refiere al primer punto, el balance general elaborado por el Arzobispado de Zaragoza a partir de los cuestionarios recibidos de los pueblos destacaba, por un lado, que las actuaciones con respecto a la Iglesia en los meses previos al golpe de estado habían sido «muy intensas pero sin actos de violencia»; y, por otro, que las listas negras confeccionadas en muchas localidades estaban encabezadas generalmente por los sacerdotes y los religiosos de la parroquia. Asimismo, concluía que la pasividad de los habitantes había sido la nota dominante ante la violencia anticlerical, aunque en muchos casos los propios vecinos también participaron de ella.[110]

Las respuestas al segundo apartado sobre las personas religiosas y seglares que sufrieron la violencia anticlerical exponían, además de las cifras, las circunstancias de la muerte de cada uno de los sacerdotes asesinados. A partir de la documentación disponible para la diócesis de Zaragoza y de los datos aportados por algunos libros sobre las oscenses, parece que la violencia anticlerical en Aragón no llegó a los extremos que Vicente Cárcel Ortí señala para el caso valenciano.[111] La mayoría de los clérigos asesinados en Aragón murieron fusilados con mayor o menor saña y, en algunos casos, se señala que sus cuerpos fueron quemados una vez muertos.[112] La mayoría fueron duramente insultados y escarnecidos en el camino hacia el lugar de su muerte. Por el nivel de violencia alcanzado mencionaremos dos casos: el de un sacerdote de Cantavieja (Teruel), Francisco Martí Bel, que una vez capturado fue llevado al pueblo atado en medio

---

109 El cuestionario aparecía publicado en *BEOZ*, 2/5/1938, pp. 131-134.

110 Arzobispado de Zaragoza, *Relación de hechos*..., vol. 1, 1.ª parte, folios 2-3.

111 Vicente Cárcel Ortí, *La persecución religiosa*..., pp. 255-257. Sobre los pueblos oscenses adscritos entonces a las diócesis de Huesca y Lérida, véanse Damián Peñart y Peñart, *La Diócesis de Huesca y la guerra de 1936*, Huesca, Gráficas Alós, 1992; y Ramiro Viola González, *El martirio de una Iglesia. Lérida 1936-1939*, Lérida, Obispado de Lérida, 1981.

112 Caso del cura de Aguaviva (Teruel), que una vez fusilado en Más de las Matas fue rociado con gasolina y quemado (Arzobispado de Zaragoza, *Relación de hechos*..., vol. 1, folios 42-43); de dos sacerdotes de Bordón (Teruel), uno de ellos llevado ante el comité de Castellote (Teruel) (folio 108); del de Bujaraloz (folio 114); o del párroco de Cantavieja (Teruel) en el término de Tronchón (vol. 2, folio 149).

de gritos y burlas y colocado ante la iglesia saqueada y con los cadáveres que reposaban en ella desenterrados —entre ellos el de un sacerdote momificado—; para excitar a los vecinos presentes contra él, los dirigentes «dijeron al pueblo que aquellos cadáveres eran de mujeres violadas y muertas por los curas en las iglesias en tiempos pasados»; obligado a dar gritos a favor del comunismo libertario, no lo hizo y lo encerraron en la cárcel; posteriormente, lo llevaron ante el comité de Castellote, donde sería asesinado y su cadáver quemado. Por su parte, al coadjutor de La Fresneda (Teruel), apresado cerca de Belmonte, le hirieron con cuchillos después de dedicarle crueles befas y, finalmente, lo fusilaron.[113]

De los miembros del clero secular ejecutados en Aragón, quizá la muerte violenta mejor documentada, por su condición de prelado, sea la del obispo de Barbastro, Florentino Asensio. En la cárcel de la localidad, en la habitación destinada a visitar a los presos, uno de los que le recibieron entre comentarios provocativos al uso lo castró. Más tarde moriría en el cementerio, después de una o dos horas de agonía, pues la descarga no acabó con su vida instantáneamente. Según el proceso militar desarrollado tras la entrada de las tropas franquistas, el autor se vanagloriaba de tal acción en bares y cafés mostrando los testículos del prelado envueltos en un papel. Sería incomprensible esta violencia sexual si no la relacionáramos con el fuerte componente de envidia y temor que la ideología anticlerical mostraba hacia el clero por sus supuestas debilidades sexuales. No en vano parecía una de las acciones que contaba con más partidarios entre los anticlericales, a juzgar por las respuestas a la pregunta de la revista satírica valenciana *La Traca*, «¿Qué haría usted con la gente de sotana?».[114]

---

113 Arzobispado de Zaragoza, *Relación de hechos...*, vol. 1, folio 289; el caso anterior, en el folio 108. El párraco de Artasona (Huesca), por su parte, fue sacado de su cama por individuos de El Grado, quienes lo tiraron por el puente de dicha localidad, según consta en ADB, sección «Estadísticas Diocesanas. Años varios», legajo 817, fascículo sobre los curas asesinados en 1936.

114 El artículo, publicado el 17/7/1936, ha sido tomado de un folleto alemán de propaganda proinsurgente que resaltaba especialmente los desmanes de los republicanos contra la Iglesia, *Das Rotbuch über Spanien. Bilder dokumente zengenaussagen, gesammelt und heraunsgegeben von der Anti-Komintern,* Berlín, 1937, p. 90. El artículo fue publicado también a mediados de 1933 según Manuel Delgado, *La ira sagrada...*, p. 54. Gabriel Campo Villegas reconstruye el asesinato del obispo de Barbastro en *Esta es nuestra sangre*, pp. 201-209. Sobre el obispo de Teruel, Anselmo Polanco, fusilado en 1939 en Cataluña, cerca de la frontera con Francia, véase Hilari Raguer, *La pólvora y el incienso: la Iglesia y la Guerra Civil española, 1936-1939*, Barcelona, Península, 2001, pp. 234-239.

Entre las 346 respuestas enviadas desde diferentes pueblos y ciudades predominaban las propuestas de sufrimiento lento, con una mezcla de venganza y escarmiento, en castigo por no haber cumplido la doctrina predicada y con ánimo, en ocasiones, de hacerles pasar por algo parecido a los tormentos inquisitoriales. El fuego era sugerido repetidamente, así como la castración; y, entre las ofertas más «consideradas», aparecía la de poner a curas y frailes a trabajar.

Se ha señalado repetidamente la especial saña con que se cometían muchas de estas matanzas, atribuida desde una perspectiva católica tradicional al odio a la religión que profesaban sus autores. Desde enfoques cultural-antropológicos se explicaría, sin embargo, como resultado de una violencia contrarritual aplicada al sacerdote por la especial condición de su figura en el universo cultural-ritual del pueblo español. Dado el predominio de referencias evocativas y miméticas del sacrificio de Cristo en el universo simbólico de la cultura popular española, Manuel Delgado resalta el carácter vertebrador que tuvo en la violencia anticlerical el modelo martirial, el tema pasional de Jesucristo. Las formas de la violencia anticlerical responderían de este modo a unos gestos disponibles en el sistema ritual vigente en la cultura española, bendecidos por la autoridad eclesiástica en la medida que formaban parte de multitud de ritos festivos en los que se mezclaban lo profano y lo sagrado. La cuestión de la castración como forma de violencia anticlerical constituiría, así, un claro ejemplo de este argumento. Las denuncias de las inclinaciones sexuales del clero contribuían tanto a fomentar su desprestigio moral, como a apartarlos del lugar central que ocupaban en la cultura y la ideología como administradores de lo sagrado. Si desde el punto de vista del contenido se les presentaba como enemigos, desde el formal la animalización y la desnaturalización de su figura explícitas en las críticas anticlericales implicaban que, llegado el caso, corrían el peligro de ser tratados como cualquier ser que en los ritos festivos simbolizara ese tipo de enemigos dañinos para la comunidad por su hipervirilidad descontrolada. A este respecto, Manuel Delgado recopila una serie de actos que en las fiestas tradicionales tenían por centro de atención a animales prestigiados por su poder genital —toros, burros, gallos, gansos, etc.—, a vegetales y a seres inanimados que representaban el desorden sexual relacionado con la masculinidad fuera de control —judas, cipotegatos, reyes de mocedad, etc.—. Abundantes festejos culminaban con la muerte ceremonial de estos seres, y se actuó con muchos clérigos de la

misma forma, arrojándolos desde las alturas, castrándolos, cortándoles las orejas como se hacía con los bóvidos para simbolizar su castración, linchándolos como a Judas, apaleándolos o quemándolos como se hacía con los maniquíes vestidos de hombre en las hogueras de San Juan, etc.[115]

Por lo que respecta a las religiosas, la práctica habitual consistió en obligarlas a abandonar los conventos, vestirse de seglar y destinarlas a la asistencia social o a la servidumbre. En Caspe, por ejemplo, las capuchinas de Santa María y las Hermanitas, fueron llevadas al asilo al servicio de los ancianos y pobres allí recogidos, y, después, se les encargó de los comedores municipales que se establecieron en aquella casa. Aunque alguna recibió amenazas, ninguna resultó asesinada ni maltratada.[116]

La violencia anticlerical tuvo como segundo gran objetivo las cosas sagradas: iglesias, ermitas, santuarios, objetos de arte y culto de los recintos religiosos, cementerios y tumbas. Prácticamente la totalidad de templos, santuarios y ermitas sufrieron saqueos, mutilaciones y profanaciones,

---

115 Manuel Delgado, *La ira sagrada*..., pp. 59-72, donde se analiza la violencia anticlerical como resultado de los esquemas rituales existentes en la cultura popular y festiva española. Esta explicación atiende al ensañamiento con que se actuó con muchas víctimas religiosas a diferencia de las civiles. Sin embargo, esta aproximación antropológica deja importantes cuestiones sin resolver, fundamentalmente porque enfoca sólo las formas que adoptó la violencia, y no a las circunstancias históricas que posibilitaron ese estallido virulento; véase al respecto, Demetrio Castro Alfín, «Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical», en Rafael Cruz y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización*..., pp. 69-97. Julio de la Cueva ofrece una explicación general de la violencia contra el clero en «Religious Persecution, Anticlerical Tradition and Revolution: on Atrocities against the Clergy during the Spanish Civil War», *Journal of Contemporary History*, vol. 33, n.º 3, 1998, pp. 355-369. Véanse también Julián Casanova, «Rebelión y revolución», en Santos Juliá (coord.), *Víctimas de la guerra civil*, Madrid, Temas de Hoy, 1999, pp. 150-157; y del mismo autor, *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001, pp. 154-202.

116 A las concepcionistas de Cuevas de Cañart (Teruel) las hicieron salir del convento; mandaron a unas a sus pueblos de origen y a otras las dejaron en el pueblo, en una casa en malas condiciones, pero sin molestarlas (Arzobispado de Zaragoza, *Relación de hechos*..., vol. 1, folio 180); las de Gelsa de Ebro fueron exclaustradas y marcharon a Zaragoza (folio 252); las Hijas de la Caridad de Híjar (Teruel) fueron expulsadas de su casa, colegio, escuelas, hospital e iglesia y obligadas a vestir de seglar y a recoger olivas por los campos; algunas familias no las admitieron en un principio por temor a represalias, pero posteriormente estuvieron en casas particulares y apenas las molestaron (folio 261); de las religiosas agustinas de Mirambel (Teruel), todas acabaron marchando del pueblo menos dos, una de ellas la priora, que sufrió amenazas y atropellos para que entregara los supuestos tesoros y cantidades de dinero escondidas en el convento (folio 367).

y resultaron destruidos total o parcialmente. Así lo recogía Montero Moreno para las diócesis aragonesas:[117]

IGLESIAS Y AJUARES LITÚRGICOS DESTRUIDOS POR LA VIOLENCIA ANTICLERICAL EN ARAGÓN DURANTE LA GUERRA CIVIL

Diócesis	*Iglesias totalmente destruidas*	*Iglesias parcialmente destruidas, saqueadas y profanadas*	*Ajuar litúrgico destruido*
Barbastro	8	Todas	Todo
Huesca	14	124	Casi todo
Jaca	15	80	Todo en invadidas
Teruel	9	115	Todo en iglesias
Albarracín	1	60	Todo en 31 iglesias
Zaragoza	Unas 40	175	Todo en invadidas

Según el informe elaborado por el Arzobispado de Zaragoza, todas las iglesias de la diócesis se cerraron al culto, que quedó totalmente suspendido, y muchos de los templos parroquiales que no fueron destruidos se destinaron a múltiples usos: a mercados de abastos abriendo cada capilla al exterior a modo de tienda —Calanda, Santa Lucía de Caspe, Mirambel—, a almacenes —Belmonte de Mezquín, Mirambel, La Portellada, Samper de Calanda, Torre del Compte, Valdealgorfa—, a albergues de milicianos —Calanda—, a cárceles —la iglesia de San Agustín en Caspe, la de San Antón en Híjar—, a comedores públicos —el asilo de Caspe—, a escuelas —el Colegio de Santa Ana en Caspe—, a comedores de milicias —Escatrón—, a salones de reuniones, de cine o baile —Escatrón, Muniesa, Urrea de Gaén, Valdealgorfa—, a garajes o taller de reparaciones —Híjar, Moneva—, a cuarteles y dormitorios —una ermita en Escatrón—, a polvorines —una ermita de Moneva—, etc.

Tampoco se libraron de la acción anticlerical los cementerios y lugares de enterramiento. Con raras excepciones, fueron incautados por los comités revolucionarios y, según la documentación eclesiástica, la gran

117 Vicente Cárcel Ortí, *La persecución religiosa...*, pp. 240-241, a partir de los datos de Antonio Montero Moreno; los datos de Huesca, extraídos de Damián Peñart y Peñart, *La diócesis de Huesca...*, pp. 90-98.

mayoría resultaron profanados. Esto significaba que sus símbolos religiosos —cruces, lápidas, inscripciones, panteones— habían sido destruidos o eliminados; en algunos casos, se debió también al fusilamiento de alguna persona en su interior (Albalate del Arzobispo, La Fresneda), o al entierro de algún miliciano muerto en el frente (Castel de Cabra).

La profanación de tumbas en los camposantos fue mucho menos frecuente que la destrucción de sus referencias religiosas.[118] No ocurrió lo mismo con las sepulturas de las iglesias allí donde existían, de forma que no resultó extraño el caso de pueblos donde sólo abrieron estas dejando intactas aquellas. La mayoría pertenecían a sacerdotes, o a familiares cercanos, o bien a personas de cierta relevancia social en su época.[119] En otras ocasiones, no constaba que hubieran sido personajes conocidos, pero sí abrían esperando encontrar algo escondido, como ocurrió en La Iglesuela del Cid (Teruel). En general, estas acciones presentaban rasgos bastante similares: por ejemplo, era más frecuente esparcir los restos o pisotearlos en medio de fuertes blasfemias que mostrarlos simplemente en un espacio público, cosa que parece sólo se tendía a hacer con los cadáveres momificados, y, como

118 En Aguaviva sacaron a un vecino de derechas de su tumba y lo pusieron en una zanja común (Arzobispado de Zaragoza, *Relación de hechos ocurridos...*, vol. 1, folio 43); en Escatrón se abrió la del hermano de un sacerdote y se expuso a la vista de los curiosos (folio 205); en Fuendetodos se destruyeron nichos y se esparcieron los restos por el suelo (folio 237); en Pina, los de dos honorables del pueblo fueron sacados de sus tumbas para colocar en ellas a dos milicianos, y enterraron a aquellos en una fosa común (folio 424); en Velilla de Ebro fue profanado el cadáver del anterior sacerdote, sacando sus restos y quemándolos en medio del cementerio; también profanaron el nicho de la madre del cura del momento, dejándolo al descubierto, todo ello, realizado por los vecinos del pueblo con ocasión de los entierros de dos rusos de la Brigada Internacional (folio 518); en distintos pasajes de la mencionada *Relación*, se hace referencia a profanaciones en Alcaine, Codo, Chiprana, Fabara, Lécera, Letux, Mas de las Matas, Montalbán, Monegrillo, Moyuela, Muniesa, Oliete, Plenas y Rudilla.

119 En Ariño se profanó el sepulcro de un sacerdote que estaba enterrado en la capilla de la Virgen del Carmen en la parroquia (Arzobispado de Zaragoza, *Relación de hechos ocurridos...*, vol. 1, folio 89); en Estercuel, en el cementerio del convento del Olivar, se abrieron las sepulturas del panteón de los ascendientes de los marqueses Larán y Navarrés, «sacando a la plaza los cadáveres, apaleándolos y arrastrándolos» (folio 214); en Samper de Calanda, en el cementerio subterráneo de la ermita de Santa Quiteria, sacaron las momias de frailes agustinos, «arrastrándolas por las calles y quemándolas después en la hoguera en que ardía todo lo de la iglesia» (folio 461); la misma fuente hace referencia a hechos de este tipo también en Aguaviva, Bordón, Calanda, Cuevas de Cañart, Fortanete, Híjar, La Fresneda, San Bartolomé de la Mata, Luco de Bordó, Mirambel, Moyuela, Rudilla y Velilla de Ebro.

punto final del «espectáculo», se solían quemar los restos. Sólo dos casos de los documetados en el informe referido a la archidiócesis de Zaragoza se distanciaron algo de este esquema: la exhumación de los cadáveres de la iglesia en Alacón, donde uno de los cráneos fue llevado por las calles y un vecino del pueblo acabó bebiendo vino en él; y en Moyuela (Teruel), donde tirotearon los restos, en vez de pisotearlos o golpearlos, mientras los esparcían. La exhibición de restos de clérigos constituía uno de los rasgos más característicos del anticlericalismo español y un claro exponente de la morbosidad que presentaban estas acciones.[120] Correspondía a una forma de ofensa de gran arraigo popular como era el agraviar a alguien insultando a sus difuntos, aunque de una manera mucho más agresiva por el hecho de atacarlos no sólo de palabra sino también de obra.

Con respecto a otros bienes eclesiásticos —casas curato, archivos parroquiales y fondos de asociaciones religiosas, cofradías y fundaciones pías—, el balance global del Arzobispado de Zaragoza concluía que ninguna casa parroquial resultó totalmente destruida por servir generalmente de alojamiento a políticos y militares republicanos, o por haber instalado en ellas viviendas, centros culturales, hospitales u oficinas de los comités o de las cooperativas.[121] Muchos de los archivos parroquiales fueron quemados en los primeros momentos, pero algunos se conservaron gracias al celo de algún párroco o al interés de los comités, como garantía de incorporación a filas de los jóvenes.

Por último, con respecto al culto se destacaba que había quedado totalmente suprimido desde la llegada de las milicias catalanas hasta la entrada de las fuerzas franquistas. Solamente podía practicarse de forma

---

120 Manuel Delgado, *La ira sagrada*..., pp. 57-58. Las profanaciones de tumbas de Alacón, en Arzobispado de Zaragoza, *Relación de hechos ocurridos*..., vol. 1, folio 47; las de Moyuela, en el folio 391.

121 La de Alcañiz sirvió de café primero de Acción Republicana, luego de la UGT y posteriormente de oficinas de las organizaciones sindicales; en Castelserás, se utilizó como cocina y comedor colectivo; en Cuevas de Cañart o en Mirambel, para diversos usos del comité revolucionario; en Estercuel, además, como escuela; en Farlete, para comedores; en Fuenterrada y en Moyuela, como hospital; en Herrera de los Navarros, como ateneo libertario; en Josa, como cooperativa; en La Iglesuela del Cid y Moyuela, como viviendas; en Muniesa, además, como centro de baile y viviendas; en Leciñena, como imprenta; en Villar de los Navarros, además de centro del comité, fue barbería y local de la CNT; en La Zaida, funcionó como vivienda de milicianos y centro cultural; en Cantavieja sirvió de cuartel a republicanos y franquistas: Arzobispado de Zaragoza, *Relación de hechos ocurridos*..., pássim.

privada con grandes precauciones y sin muchos elementos de apoyo, porque, en un principio, se había obligado a la población a desprenderse de todo objeto o símbolo religioso «en medio de blasfemias y amenazas de muerte». Asimismo, se resaltaba que no hubo ningún intento de suplantar el culto católico por otras religiones, atribuyendo el escaso ambiente que suscitaron algunas «tenidas» masónicas al bajo nivel intelectual de los habitantes de la zona.

Junto a la prohibición radical de todas sus manifestaciones, el culto católico fue objeto también de imitaciones sacrílegas o de profanaciones en sus símbolos más representativos —las hostias, imágenes, reliquias u ornamentos sacerdotales—, sobre todo en los primeros días tras la llegada de las columnas de milicianos. Utilizando ropas y objetos obtenidos en los asaltos a las iglesias, las parodias del culto solían adoptar forma de procesión en las que algunos de los participantes iban revestidos con ornamentos religiosos. En Alcañiz (Teruel), por ejemplo, mientras se despojaba la iglesia parroquial, algunos individuos llevaron a cabo una imitación del Santo Entierro poniéndose los ornamentos, colocando a uno en el Santo Sepulcro y llevándolo en procesión por las calles. Igualmente, en Híjar (Teruel), en los primeros días se organizó una procesión en la que un individuo revestido con el manto de Jesús Nazareno iba acompañado por otros portando traje talar.[122]

En conjunto, los ataques más numerosos a los símbolos católicos se dirigieron contra las imágenes religiosas arrastrándolas, quemándolas, o utilizándolas como blanco en las prácticas de tiro. El balance general del Obispado resaltaba que las más castigadas habían sido las representaciones de Cristo y las de la Virgen.[123] Como ejemplo más significativo, des-

---

122 Lo de Alcañiz, en Arzobispado de Zaragoza, *Relación de hechos ocurridos...*, vol. 1, folio 67; y lo de Híjar, en el folio 260. En Luco de Bordón hubo burlas e imitación del culto católico el día del saqueo y de la quema, cuando los más exaltados aparecieron vestidos con ropas de sacerdote (folio 351). Sástago se organizó una procesión con toque de campanas y cruz parroquial alzada; varios individuos vestidos con dalmáticas cantando y vociferando por las calles parodiaron también una predicación, seguida al principio por bastante gente del pueblo que reía; al final se pusieron todos los ornamentos en un montón y se les prendió fuego (folio 526). Imitaciones sacrílegas de mujeres «pasionarias» y milicianas, en Cantavieja (vol. 2, folio 150). En los folios correspondientes tambien se alude a parodias del culto en Aliaga, Codo, Mirambel, Samper del Salz y Velilla de Ebro.

123 Por ejemplo, en Alcañiz se reseñaba la saña con que se destruyó la imagen de la Virgen de la Soledad; la del Nazareno, en Ariño; en Letux, la Virgen de los Dolores fue fusilada y quemada; en Lonos, atacaron principalmente a la de san Roque; en Moneva, el

taca el caso de un vecino de Mirambel (Teruel), usufructuario de una finca gravada con la obligación de atender al altar de la Virgen del Pilar, que lanzó desde lo alto su imagen mientras exclamaba «¡Ya te he terminado de pagar!». Al igual que ocurrió con la destrucción o la quema del mobiliario de las iglesias o de sus objetos de arte y culto, también se obligó en alguna ocasión a los vecinos más distinguidos por su catolicismo a destruir las estatuas religiosas bajo pena de muerte, como se hizo en Calanda (Teruel) con la Virgen del Pilar después de ser conducida entre burlas a la plaza de toros.

En definitiva, un estallido anticlerical tan violento sólo fue posible por el vacío de poder que generó el fracaso de la sublevación militar en la mitad oriental de Aragón. La exaltación purificadora que adquirió debió mucho a la llegada de las columnas libertarias y a la oportunidad que brindaron las circunstancias coyunturales para llevar a cabo la ansiada revolución social. Como recuerda Julio de la Cueva, no era de extrañar que, cuando esta parecía más al alcance que nunca, muchos de sus partidarios optaran por acabar con todo lo que durante décadas se había identificado como el obstáculo principal para su realización, comenzando por el clero. Factores históricos locales, como la alta concentración de eclesiásticos, el arraigo del republicanismo, la penetración del movimiento obrero y de su ideología o la existencia de cuestiones pendientes que enturbiaran agriamente las relaciones entre la Iglesia y la comunidad local, pudieron acentuar esos efectos hasta alcanzar, por ejemplo, las graves repercusiones que tuvieron sobre el clero de la diócesis de Barbastro.[124]

---

altar mayor de la iglesia fue usado como blanco para las prácticas de tiro de las Juventudes Libertarias femeninas; en Moyuela se ensañaron con disparos a la imagen de la Virgen del Carmen; en Oliete, con la del Sagrado Corazón; en Osera, con el Santo Cristo, que fue arrastrado por las calles; en Samper del Salz, la del Cristo fue destrozada a golpes de astral; en Velilla de Ebro, la de la Inmaculada fue insultada, sobre todo, por las jóvenes libertarias, según figura en los folios correspondientes en Arzobispado de Zaragoza, *Relación de hechos ocurridos...*

124 M.ª Pilar Salomón, «Conflictividad e identidad anticlerical en el Somontano barbastrense del primer tercio del siglo XX», en Carmen Frías y Miguel Ángel Ruiz (coords.), *Nuevas tendencias historiográficas e historia local en España. Actas del II Congreso de Historia Local de Aragón*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2001, pp. 317-331. La referencia a Julio de la Cueva, en «Si los curas y frailes supieran...», p. 230.

5. HACIA UN NUEVO ORDEN POLÍTICO-SOCIAL LAICO

El anticlericalismo planteaba una crítica al modelo confesional de Estado y de sociedad existente en el sistema de la Restauración y aspiraba a un régimen más proclive al principio de las libertades. Para la mayoría de los anticlericales, esas aspiraciones sólo se materializarían en una República laica, o en su defecto, en un modelo de Estado que acabara con toda injerencia clerical. Excepto para los republicanos anticlericales más moderados, esto exigía no sólo la laicización del Estado sino también de la sociedad, previa reintegración al Estado de las funciones que por su naturaleza consideraban le eran propias y privativas. Sólo así lograrían hacer efectiva la supremacía del poder civil sobre el religioso en el ordenamiento legal del Estado y de la sociedad.

De ahí que sea necesario preguntarse si los presupuestos anticlericales de algunos sectores del país influyeron en algo más que en las leyes anticlericales, o en sus proyectos frustrados, debatidos en las Cortes: por ejemplo, los sucesivos intentos de los gobiernos liberales de la primera década del siglo XX por someter a las órdenes religiosas a una ley de asociaciones, la Ley del Candado de Canalejas de 1910, el artículo 26 de la Constitución de 1931, la Ley de Secularización de los Cementerios de 1932, la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas de 1933, etc. Desde este punto de vista, un análisis de la política desarrollada por los ayuntamientos y diputaciones aragoneses nos mostraría en qué medida los sectores anticlericales representados en las instituciones locales y provinciales llevaron a la práctica los presupuestos laicizadores que decían defender.

5.1. El tímido avance de la primera década del XX: la política anticlerical del Ayuntamiento de Zaragoza

En la primera década del siglo XX no había un gobierno que imprimiera en la política nacional una decidida orientación secularizadora. Las críticas que por este motivo recibían los partidos monárquicos turnantes desde los sectores anticlericales se canalizaban políticamente a través de los republicanos. Comprobar, pues, la adecuación entre la crítica moral contenida en la ideología anticlerical que defendían y su praxis política requiere analizar la labor desarrollada por los republicanos en ayuntamientos y diputaciones.[1] Hemos elegido por ello el caso de Zaragoza, dado que su consistorio contó con mayoría absoluta o relativa de concejales de signo republicano a partir de enero de 1904 y durante todo el periodo de mayor efervescencia anticlerical de la primera década del siglo XX. Beneficencia, enseñanza, asistencia a las ceremonias religiosas y cuidado de la salud pública, en lo que se refería a cementerios y enterramientos, serían los ámbitos susceptibles de una actuación municipal en clave anticlerical.

Nos fijaremos, en primer lugar, en la política de los republicanos en relación con la beneficencia sostenida total o parcialmente con fondos públicos, para analizar hasta qué punto la ideología anticlerical coadyuvó al proceso de su secularización iniciado en el siglo anterior.[2] A pesar de la evolución experimentada por el Estado español del primer tercio del siglo XX en el terreno de la previsión social, pasando del Estado tutelar al intervencionista, la asistencia benéfica continuó respondiendo en su conjunto a los principios del liberalismo. Aun siendo el campo principal de actuación de la acción social estatal, la importancia de las necesidades y la esca-

---

1 Algunos apuntes en esta dirección, en Ramiro Reig, *Blasquistas y clericales. La lucha por la ciudad en la Valencia de 1900*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1986, pp. 269-294; y Julio de la Cueva, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria y Asamblea Regional de Cantabria, 1994, pp. 236-271.

2 Mariano Esteban de Vega menciona este proceso como normalmente se entiende referido al protagonismo asumido por las instituciones públicas en el campo de la beneficencia durante la centuria pasada: «La asistencia liberal española: beneficencia pública y previsión particular», *Historia Social*, n.º 13, primavera-verano 1992, pp. 123-138. Un reciente estado de la cuestión lo encontramos en M.ª Dolores de la Calle, «La Política Social I: De la beneficiencia a la institucionalización de la reforma social», en Antonio Morales (coord.), *Las claves de la España delsiglo XX. El Estado y los ciudadanos*, Madrid, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, 2001, pp. 157-172.

sez de recursos públicos dejaban un amplio campo a disposición de la iniciativa privada, fundamentalmente católica. Una característica común las unía: la activa presencia de las órdenes religiosas, en quienes delegaban incluso las instituciones oficiales el ejercicio cotidiano de la asistencia benéfica por ellas sufragada, buena muestra del sentido de caridad y del propósito moralizador que se le seguía atribuyendo.

En este contexto, los medios anticlericales no planteaban que el Estado acabara monopolizando la asistencia social, pero sí recalcaban la necesidad de que diputaciones y municipios reforzaran los mecanismos de control del poder civil sobre las instituciones benéficas públicas —en Zaragoza, la Casa Amparo— y sobre aquellas privadas receptoras de importantes subvenciones oficiales —en la capital aragonesa, por ejemplo, La Caridad—. Asimismo, exigían con igual firmeza que adecuaran su funcionamiento al principio de libertad de conciencia y que enfocaran su labor desde la justicia y la solidaridad, en sustitución de los viejos conceptos de beneficencia y caridad. En la práctica, sin embargo, las realizaciones estuvieron condicionadas por las posibilidades de acceso al poder municipal y provincial, así como por las disponibilidades presupuestarias de las arcas públicas.[3] De modo que, a pesar de las demandas de los medios republicanos zaragozanos en la campaña electoral municipal de 1903, en favor de la creación de una beneficencia municipal y de la instauración de la asistencia médica domiciliaria para los pobres, esta última no quedó establecida por el Ayuntamiento hasta dos años después y, aún así, con serias deficiencias en su funcionamiento. Mientras, la imposibilidad de hacer frente a la primera se siguió salvando con el mantenimiento de una casa de socorro provisionalmente atendida por la Cruz Roja, como había acordado el anterior consistorio monárquico a finales de 1903.[4]

---

3 En ocasiones, también estuvieron condicionadas por la divergencia de opiniones entre los propios republicanos. Así, en un mitin electoral de Unión Republicana en Zaragoza, mientras que el señor Gálvez abogaba por los asilos benéficos, González Abelaida los rechazaba tajantemente en nombre de la libertad de conciencia; *El Clamor Zaragozano*, 16/11/1905, p. 2; *El Noticiero*, 12/11/1905.

4 Todo ello, a pesar de que los republicanos eran el grupo mayoritario con la mitad de las concejalías durante 1904 y 1905. La Casa de Socorro, atendida por la Cruz Roja, no fue cerrada y sustituida por otra enteramente municipal hasta el 13 de mayo de 1906; véase AAZ, sesiones de 23/4/1906 y 16/5/1906.

Otros proyectos favorables a la fundación de establecimientos de instrucción, beneficencia y mejoramiento de la clase obrera, parece que chocaron también con la falta de recursos y con la incapacidad para aumentar los obtenidos por otras vías distintas de las tradicionales, fundamentalmente basadas en los donativos de las clases pudientes. Esto llevaba a los anticlericales a clamar en contra de las continuas suscripciones y cuestaciones propugnadas por las órdenes religiosas dedicadas a la beneficencia, a quienes se achacaba la escasa rentabilidad y eficacia de los medios municipales en la labor de captar fondos con que afrontar los mayores gastos de la beneficencia oficial en épocas de crisis económica y de paro creciente.[5]

No resultaban tan determinantes esas limitaciones presupuestarias a la hora de intensificar el control del poder civil sobre las instituciones benéficas de carácter público o sobre aquellas privadas en cuyas juntas directivas figurara una representación municipal y/o provincial. Y fue aquí donde se manifestó más claramente el avance en el proceso de secularización de la asistencia benéfica. No sólo se recalcaba la labor de inspección, plenamente asumida por las comisiones de beneficencia de las instituciones públicas, en consonancia con las demandas de los medios republicanos anticlericales, sino que también se proponían medidas que reflejaban una visión más laicizada de la actividad benéfica.

De acuerdo con las exigencias anticlericales de respeto a la libertad de conciencia de los individuos atendidos por la asistencia pública, esta última labor se centró, durante la primera década del siglo, en garantizar a los asilados el libre ejercicio de la lectura de la prensa de la ciudad, incluida la republicana. Era esta una constante reivindicación de los sectores anticlericales, que veían en la imposibilidad cotidiana de acceder a la prensa progresista un ejemplo perfecto del proselitismo católico que reinaba en dichos centros atendidos por religiosos. Desde su punto de vista, el hecho

---

5 *El Progreso*, 22/12/1903, p. 1, «Los republicanos en el ayuntamiento»; 31/5/1904, p. 1, «La caridad»; 22/4/1905, p. 1, «El Amparo»; 11/3/1905, p. 1, «La caridad perjudicada». Un ejemplo concreto de la escasez de recursos económicos de La Caridad y de cómo se pretendía incentivar los donativos ante la competencia de otras instituciones análogas, en AAZ, sesión de 20/9/1912. Cuando el concejal republicano señor Marraco sugirió municipalizar La Caridad con todas sus consecuencias —en parte para acabar con sus continuos problemas económicos—, el alcalde Iranzo expresó sus temores a que dicha institución muriese por las bajas que imaginaba habría entre los suscriptores si el Ayuntamiento la gobernaba y administraba en exclusiva; véase AAZ, sesión de 3/6/1910.

de que fueran públicos les obligaba a responder a la diversidad ideológica de la sociedad.[6] Nunca, sin embargo, se cuestionó la continuidad de la celebración de actos religiosos en los centros asistenciales públicos. Como mucho, en algún momento especialmente crítico, se aprobó la celebración de la festividad religiosa del centro correspondiente de la forma más modesta posible, para destinar el dinero ahorrado a otras partidas más urgentes. Y, por último, habría que reseñar que, a pesar de las propuestas de algunos republicanos de reformar los centros de asistencia pública para dar atención a los nuevos tipos de pobreza ligados al avance de la industrialización y la proletarización —por ejemplo, destinar la Casa Amparo a los inválidos por accidentes laborales—, con el propósito de compensar de alguna forma las energías gastadas en una vida de trabajo, las realizaciones no satisficieron ni las necesidades ni las aspiraciones del mundo obrero.[7]

En el campo educativo, por su parte, los logros laicistas fueron mucho menores de lo que se podría esperar en un principio, a tenor de la defensa que los medios republicanos hacían de la escuela laica. La muestra más palpable de ese desfase se dio en la sesión del Ayuntamiento de Zaragoza de 7 de enero de 1905, cuando el consistorio —integrado por un grupo mayoritario de 22 republicanos— aprobó el dictamen de la Sección de Instrucción declarándose incompetente para atender al establecimiento de escuelas laicas, en respuesta a una solicitud de la Sociedad de Librepensadores de la ciudad. Ello supuso, asimismo, el rechazo a una enmienda del republicano Aísa en la que proponía como alternativa una subvención municipal de 5000 pts. a dicha Sociedad, para que pudiera sostener dos o más escuelas laicas de primera enseñanza para ambos sexos. La votación favorable al dictamen de la Comisión de Instrucción, por 13 votos contra 9, levantó duras críticas en los ambientes republicanos más radicales, porque cuatro de los afirmativos salieron de las filas republicanas, en concreto de los señores Galbe, García Díaz, Aznárez y Martín.[8]

---

6 AAZ, sesión de 13/1/1905: el concejal Jerónimo Gil planteaba el derecho de los asilados de la Casa Amparo, centro benéfico municipal, a poder leer todos los periódicos de la ciudad; se volvió a tratar el tema, por su incumplimiento, en las sesiones de 19/5/1905, 5/9/1906 y 22/7/1908.

7 *El Progreso*, 8/2/1906, p. 2, «La miseria de Zaragoza». La propuesta sobre la Casa Amparo, en el mismo diario, 22/12/1905, p. 1.

8 *El Clamor Zaragozano*, 12/1/1905, p. 2, «Ardides inaceptables»; 16/2/1905, p. 1, «Los que matan la fe». La Sociedad de Librepensadores de Zaragoza acordó organizar un mitin de protesta por la actuación de esos concejales republicanos; el mitin se celebró en la

Tuvieron que pasar veintidós meses para que el consistorio diera luz verde a una subvención municipal de 1000 pts., en respuesta a una instancia del presidente del Patronato de las Escuelas Laicas de Zaragoza, con el argumento de que tales escuelas representaban un elemento de instrucción racional necesario y acorde con las ideas de progreso. El acuerdo apareció recogido en los presupuestos para el año siguiente, aprobados a mediados de noviembre de 1906.[9] Poco duró la alegría laica, pues la renovación de la ayuda de 1000 pts. acordada por el pleno al año siguiente fue revocada por el alcalde y, posteriormente, por el gobernador civil. Los concejales republicanos decidieron asesorarse sobre el mejor método para recurrir tal suspensión; pero, agotado el plazo para un recurso gubernativo gratuito y sin consignación presupuestaria para informarse sobre la posibilidad de otro contencioso-administrativo, el Patronato de Escuelas Laicas jamás volvió a ser beneficiario de ninguna subvención municipal.[10]

No tuvieron más éxito los directores de centros educativos de la asociación «La Enseñanza Privada» en sus pretensiones de recibir dinero público a cambio de ofrecer un número de plazas gratuitas en sus colegios para los niños pobres de la ciudad. Así lo hizo Vicente Foz, republicano y director del colegio Santo Tomás de Aquino, adalid del movimiento del profesorado privado del distrito universitario de Zaragoza en su crítica a los privilegios de la enseñanza congregacionista; a finales de 1904 ofreció al Ayuntamiento dar clase a 50 alumnos pobres a cambio de una subvención municipal de 1500 pesetas. Algunos concejales republicanos apoyaban este tipo de iniciativas, poniendo como ejemplo las subvenciones consignadas por el Ayuntamiento a profesores particulares de los barrios zaragozanos donde no había locales para escuelas municipales. A pesar de los esfuerzos de algunos ediles por valorar las solicitudes del profesorado, en

---

Lonja el domingo siguiente, según el número del mismo diario de 19/1/1905, p. 1, «Nota simpática». Tampoco prosperó una nueva petición del concejal Aísa, esta vez de 1000 pts., cuando se decidieron las cuantías de diversas subvenciones municipales a instituciones católicas en octubre de 1905, según denunciaba *El Progreso*, 5/10/1905, p. 2, «¿Vamos a aprender?».

9 AAZ, sesiones de 7/11/1906 y 17/11/1906. En el momento de concederse la subvención, sólo funcionaba la escuela laica de niños de San Pablo. Pocos días después, el 13 de noviembre, se renovaba el Patronato de Escuelas Laicas, y quedó como presidente Julio Brinquis, representante del Casino republicano del primer distrito de las Afueras.

10 AAZ, sesiones de 4/9/1907, 11/9/1907, 25/9/1907, 27/11/1907, 4/12/1907 y 11/12/1907.

atención a su crítica situación económica, los dictámenes aprobados finalmente subestimaron las propuestas alegando incapacidad del erario público. De todos modos, tampoco parece que hubiera mucha voluntad política de atender tales demandas, pues en las resoluciones se recordaba también que el Ayuntamiento no venía obligado a hacerlo según las disposiciones vigentes.[11] Ni siquiera se varió de postura cuando, en abril de 1909, la Junta Local de Primera Enseñanza manifestó su interés en favor de que se crearan más escuelas o, en su defecto, se subvencionara establecimientos privados que se comprometieran a admitir niños pobres. Según recordaba un artículo de Juan Bautista Puig en *El Progreso*, la enseñanza en esos colegios privados no tenía una orientación muy distinta de la impartida en los religiosos, como bien indicaban los nombres de los patronos a los que se dedicaban, casi todos santos.[12] Eso alejaba a los partidarios de la escuela laica de una defensa radical de dichos centros; pero tampoco les granjeaba el apoyo de los sectores conservadores y católicos, que, en última instancia, preferían la «auténtica» enseñanza religiosa, la congregacionista.

En definitiva, la política educativa de los consistorios republicanos zaragozanos de principios de siglo no se orientó a potenciar la escuela laica ni la privada seglar alternativa a la de las órdenes religiosas. Aunque la recomendación de la Junta Local de Primera Enseñanza antes mencionada pudiera llevar a pensar lo contrario, los esfuerzos del Ayuntamiento en este campo se canalizaron hacia la construcción de escuelas públicas. Con ello, no sólo se liberaba el presupuesto municipal del pago de alquileres de los locales anteriormente arrendados, sino que también se daba más estabilidad a los colegios, pues ya no tenían que cambiar apresuradamente de ubicación en función de las necesidades de los dueños de los inmuebles, ni permanecer cerrados mientras se buscaban nuevas dependencias. En este punto, por tanto, la política de los republicanos zaragozanos se alejó

---

11 AAZ, sesiones de 28/11/1906 y 19/12/1906. La propuesta desestimada del señor Foz, en AAZ, sesión de 23/12/1904. Recordemos que el consistorio ni siquiera apoyó una instancia elevada por la asociación de profesores privados de Zaragoza al Ministerio, en la que se quejaban de la competencia desleal de los colegios religiosos; por 11 votos contra 10, se adujo incompetencia municipal para tomar dicha decisión, según AAZ, sesión de 3/6/1904

12 *El Progreso*, 22/12/1903, p. 1, «Alrededor de los maristas». La propuesta mencionada de la Junta Local de Primera Enseñanza, en AAZ, sesiones de 7/4/1909 y 28/4/1909.

radicalmente de la seguida por los blasquistas en Valencia y mantuvo una línea mucho más próxima a la del liberalismo monárquico.[13]

A diferencia de la escasa orientación laicista de la política educativa municipal, la relativa a la asistencia a las celebraciones religiosas de determinadas festividades reveló los presupuestos laicos de los republicanos zaragozanos, aunque de una forma no exenta de altibajos. A escala local, las relaciones tradicionales entre los poderes religioso y civil se simbolizaban en la presencia corporativa de los representantes de este en las ceremonias religiosas señaladas —procesiones, misas, etc.—, en la contribución municipal al gasto que esto generaba o en la organización de pequeños actos conmemorativos de la festividad correspondiente —por ejemplo, la invitación a las autoridades a un refrigerio en el Ayuntamiento y la salida de los gigantes y cabezudos el día del Corpus—. Las primeras críticas de los concejales republicanos se dirigieron contra el coste que todo ello suponía para el municipio. Así, por ejemplo, en septiembre de 1903, Aísa y Franco se opusieron a la concesión de una subvención de 250 pts. —a cargo del capítulo de festejos como se había hecho el año anterior— a la Junta Directiva de la Real Cofradía del Rosario, argumentando que esta tenía suficiente dinero para hacer salir la procesión del Rosario de Cristal en las fiestas del Pilar.[14] Los resultados de este tipo de propuestas fueron más bien escasos, incluso después de rechazarse en uno de los primeros plenos de 1904 que se sufragaran con cargo a los fondos municipales refrescos y «lunches» en el Ayuntamiento con motivo de determinadas festividades religiosas, así como cualquier otro gasto supérfluo de índole religiosa. Basándose en este

---

13 Sobre la política de construcciones escolares, véase AAZ, sesiones de 16/9/1908, 7/4/1909, 28/4/1909 y 14/2/1913. Un acercamiento a la política educativa municipal a través de sus presupuestos, en Enrique Bernad, *La instrucción primaria a principios del siglo XX. Zaragoza, 1898-1914*, Zaragoza, Instituto «Fernando el Católico», 1984, pp. 126-129. Ramiro Reig, *Blasquistas y clericales...*, pp. 275-279, trata de la política del blasquismo en el Ayuntamiento de Valencia, dirigida en gran medida a subvencionar las escuelas laicas existentes. Una visión general de las acciones educativas pro-laicistas desarrolladas por sectores anticlericales, en Manuel Suárez Cortina, *El gorro frigio*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 228-235.

14 AAZ, sesión de 4/9/1903. Otros ejemplos de la actuación republicana en torno a este tema, en la sesión de 11/9/1903: el señor Franco se opuso a que se destinaran unos números de la guardia urbana a la festividad organizada por la Real Hermandad de Ntra. Sra. de la Salud, pretextando escasez de personal para atender otras necesidades; o en la de 23/3/1904: habiendo ya mayoría republicana en el Ayuntamiento, ese mismo concejal se declaró contrario al gasto del alquiler de dos carruajes destinados a la comisión municipal que iba a representar al consistorio en la fiesta de la Anunciación.

acuerdo, el concejal Aísa se opuso al refrigerio organizado el día del Corpus de ese año, pero su iniciativa no prosperó porque el alcalde decidió cargarlo al capítulo de representación de la Alcaldía.[15]

Mayor determinación y éxito alcanzaron las propuestas republicanas en torno a la celebración del 5 de marzo. Tradicionalmente el Ayuntamiento sufragaba misas por el alma de los que habían muerto ese día de 1838 defendiendo la ciudad frente a los carlistas y entregaba una cantidad de dinero —25 pts. en 1901, 40 en 1906— a cada una de las viudas y huérfanos de los liberales fallecidos en aquel episodio, siempre que justificaran su estado de pobreza. Las primeras enmiendas a esta costumbre se escucharon en febrero de 1906. Pedían la supresión de los oficios religiosos y la utilización de su importe para aumentar el socorro propuesto, argumentando, además, que el encargo de misas debía dejarse a la iniciativa de los familiares. Pero los 13 votos favorables nada pudieron hacer frente a los 17 partidarios de mantener la tradición. Un año después, la moción salió adelante por 16 votos contra 8, con lo que el Ayuntamiento, en vez de sufragar las misas, elevó a 50 pts. la cantidad destinada a los herederos.[16] De todos modos, esta nueva forma de conmemorar la Cincomarzada no generó costumbre. En 1909 se volvieron a sufragar las misas, y la victoria pírrica de los partidarios de la celebración laica de la jornada, lograda en marzo de 1910 al calor del debate en torno a la asistencia del Ayuntamiento a las festividades religiosas, apenas tuvo continuidad.[17]

Lo mismo cabría decir con respecto al deseo de algunos concejales republicanos de dejar fijado en las ordenanzas municipales el carácter laico del poder civil local, prohibiendo la asistencia de sus representantes a los

---

15 Esa decisión no podía ser recurrida porque dicho capítulo era de exclusiva competencia del alcalde; véase AAZ, sesión de 27/5/1904.

16 AAZ, sesiones de 26/2/1906 y 27/2/1907. *El Clamor Zaragozano*, 1/3/1906, p. 2, «¡Republicanos farsantes!», denunciaba a los cinco concejales republicanos que habían votado en contra de la propuesta laica de uno de sus compañeros. *El Progreso*, 24/2/1907, pp. 1-2, reclamaba la supresión de las misas sufragadas por el Ayuntamiento porque no era ya más que un convencionalismo y, sobre todo, por los continuos ataques de la Iglesia al liberalismo.

17 AAZ, sesión de 4/3/1910: los partidarios de celebrar el 5 de marzo como siempre, con misa incluida, perdieron por 18 votos contra 19. En 1912 se sufragaron de nuevo misas; véase AAZ, sesión de 1/3/1912.

actos de culto en calidad de tales. La presencia de miembros del consistorio en corporación en las grandes ceremonias religiosas —el Pilar, Semana Santa, el Corpus, las peregrinaciones, etc.—, o en aquellas en las que se recibía invitación expresa de alguna autoridad eclesiástica, fue corriente hasta que, a comienzos de 1910, se debatió el tema como un apartado más en la elaboración de las nuevas ordenanzas municipales. Con anterioridad, algunos concejales republicanos habían mostrado su oposición, pero nunca lograron modificar el resultado de las votaciones. De todos modos, fue normal la ausencia de los concejales republicanos en los grandes actos de culto a los que estos atribuyeron un significado clerical, como la coronación de la Virgen del Pilar en mayo de 1905.[18]

A comienzos de 1910, en la sesión de 11 de marzo, el Ayuntamiento aprobó por 20 votos contra 15 el dictamen de la Comisión de Gobernación, por el que los miembros del consistorio no podían acudir en corporación a los actos de culto. Fueron rechazados un voto particular y dos enmiendas. El primero intentaba hacer ver el escaso dinero que se ahorraba el concejo dejando de asistir a las festividades religiosas; las segundas apoyaban la continuidad de la presencia municipal en las ceremonias católicas, a cambio de que los propios concejales costearan los gastos originados o, en su defecto, que al menos se asistiera a los actos de las festividades más señaladas: la venida de la Virgen, San Valero, Jueves y Viernes Santos. Una vez alcanzado el acuerdo, su primer efecto fue la ausencia de representación municipal en las solemnidades religiosas de la Semana Santa de 1910.[19]

---

18 Recordemos, al respecto, las duras críticas que recibió el doctor Fraguas por asistir con la banda de concejal a dicho acto, lo que le acarreó la expulsión de Unión Republicana, según *El Clamor Zaragozano*, 31/8/1905, p. 3. En la sesión del Ayuntamiento de 16/11/1908, los señores Laborda, Gil, Blasco, Ugedo y Aísa se manifestaron contrarios a que el Ayuntamiento acudiera a una función religiosa invitado por la Adoración Nocturna; el republicano Galbe, sin embargo, votó afirmativamente porque consideraba que el concejo debía acudir lo mismo a un acto católico que a otro protestante o laico.

19 La ausencia de los concejales republicanos en las corporaciones que acudían a las ceremonias religiosas era una de las medidas más significativas de sus postulados anticlericales. Fue adoptada en algunas localidades como en Barbastro (Huesca) (*El Progreso*, 26/8/1906, p. 2) o en Fuentes de Jiloca (Zaragoza), donde la decisión municipal de no concurrir a ninguna fiesta religiosa provocó una reacción irrespetuosa y despreciativa del coadjutor de la parroquia ante los oficios del alcalde, actitud por la que fue denunciado y condenado por un delito de desacato a la autoridad con un mes y un día de arresto mayor; AHPZ, libro de sentencias de lo penal, 1908, sección 2.ª, sentencia n.º 65, de 10/5/1908.

Sin embargo, a pesar de salir adelante, el propio dictamen llevaba en sí mismo los elementos que acabarían dinamitando su objetivo inicial. En primer lugar, porque intentaba discriminar el número, la índole y el tipo de actos religiosos y cívicos a los que se podría asistir y a los que no; en segundo lugar, porque el argumento básico, expuesto además de forma reiterada en los debates, se redujo al tema económico. Apenas se expresaron posturas radicalmente laicistas, más allá de algunas referencias al necesario respeto a la conciencia individual o a la nula solemnidad que aportaba a las ceremonias religiosas la presencia de las instituciones civiles. Y, finalmente, la propia votación del dictamen añadió una pequeña, pero importante, modificación, ya que la presidencia del pleno ligó al voto afirmativo el acuerdo sobre la asistencia municipal a las procesiones del Corpus y del Pilar. Quedó, pues, prohibida la presencia corporativa del Ayuntamiento en las ceremonias religiosas, excepto en esas dos ocasiones.

Con el tiempo, las dos características mencionadas del dictamen sirvieron de base a nuevas mociones de concejales no republicanos que acabaron vaciándolo de significado. Empezaron planteando la conveniencia de acudir a determinados actos de culto cada vez que se aproximaba una festividad religiosa señalada, argumentando que no tenía sentido la prohibición si esta se había roto con motivo de los entierros, religiosos por supuesto, de algunos concejales. Contra el principal argumento anticlerical, el económico, la cuña la introdujo la moción del republicano Tutor —aprobada por 16 votos contra 7— al pedir que se permitiera la asistencia de la corporación a los actos de culto, a condición de que no se gravara al Ayuntamiento con gasto alguno.[20] El acuerdo originario quedaría finalmente descafeinado cuando, en marzo de 1912, se presentaron a la consideración del pleno facturas referentes a candelas y a cera. Aunque se desecharon en un principio, el hecho sirvió de excusa para una interpelación partidaria de que los gastos de la asistencia en corporación a las festividades religiosas y otros actos se satisficieran de los fondos municipales. Al tomarse en consideración dicha propuesta, se salieron de la sala cinco

20 AAZ, sesión de 20/12/1911. La presencia municipal en entierros de concejales forzó la introducción de una pequeña modificación en el dictamen, en el sentido de que el Ayuntamiento podría asistir en corporación a los funerales y enterramientos de los alcaldes, concejales y secretarios, pero sólo si el fallecimiento ocurría durante el ejercicio del cargo; AAZ, sesión de 4/11/1910.

concejales que acababan de votar en contra de las facturas mencionadas. Permitieron, así, la aprobación de la moción y, con ello, el pago de las ofrendas de cera que de tiempo antiguo se venían otorgando a varias cofradías.[21] Dos meses más tarde, los debates en torno al refrigerio ofrecido por el consistorio el día del Corpus demostraron que el dictamen de marzo de 1910 había quedado definitivamente en papel mojado: a pesar de la oposición del republicano Balasanz, se aprobó una propuesta de la Comisión de Gobernación —19 votos frente a 11—, según la cual se organizaría el refresco acostumbrado en esa fecha a cargo del presupuesto municipal.

Fuera de los ámbitos de la beneficencia, la enseñanza y la asistencia a las festividades religiosas, las intervenciones municipales en clave anticlerical o laicista se limitaron a cuestiones puntuales, más símbolo que muestra fehaciente de una clara voluntad de encauzar la vida política y social de la localidad por la senda del laicismo. En este contexto podemos enmarcar la oposición del Ayuntamiento en febrero de 1904 —recientemente constituido con un grupo mayoritario republicano— a destinar una parte de los fondos municipales a las obras de las torres del Pilar, decisión que respondía a las críticas que generó entre los republicanos la suscripción municipal de 40 000 pesetas aprobada en enero de 1902.[22]

Más posibilidades ofrecía a las aspiraciones anticlericales republicanas otra de las competencias municipales: el control de la higiene pública en todo lo relacionado con el traslado, depósito y entierro de cadáveres. Las realizaciones en este punto fueron destacadas por la prensa republicana en clave anticlerical, pero su escasa resonancia en la prensa católica hace sospechar que no traspasaran las fronteras marcadas por la salvaguarda de la

---

21 AAZ, sesión de 29/3/1912; la primera propuesta fue desechada por 15 votos frente a 13; con la salida de los señores Alfonso, Chicot, Abadías, Ginés y Delgado, la moción final fue aprobada por 17 votos contra 13. Los debates en torno al refresco del Corpus, en AAZ, sesiones de 24/5/1912 y 31/5/1912.

22 Con ello se ponía fin a la suscripción del Ayuntamiento a dichas obras propuesta por la Junta de Obras del Pilar (sesión de 28/12/1901) y aprobada por el pleno en enero de 1902. La crítica anticlerical del momento en *El Clamor Zaragozano*, 1/1/1902, p. 3, y 26/1/1902, p. 1, «Los concejales jesuitas. ¡Atrás la farsa! ¡Paso a la justicia!», donde se reflejaba el debate entre los partidarios de conceder la ayuda por redundar en beneficio de la ciudad y los reacios a hacerlo —calificados por los anteriores de no zaragozanos—, más inclinados a destinar dicha cuantía a higiene y beneficencia domiciliaria; la alabanza a la decisión municipal de 1904, en el mismo periódico, 4/2/1904, pp. 1-2, «Nuestro triunfo».

salud pública. Así ocurrió con el traslado del depósito de cadáveres aconsejado por la Junta Provincial de Sanidad a la Facultad de Medicina. *El Progreso* resaltaba que el acuerdo entre el Ayuntamiento y la Diputación Provincial de Zaragoza se hubiera alcanzado cuando, accidentalmente, estaba al frente del consistorio un republicano, Soteras, y achacaba la lentitud del alcalde Ojeda en firmarlo a las presiones y reticencias de la Hermandad de la Sangre de Cristo, a cuyo cargo estaba el depósito.[23] Sólo como anuncio amenazador, el artículo sugería la posibilidad de que alguna instancia dependiente de la autoridad municipal pudiera recoger los cadáveres de la vía pública, pero por aquellos años nadie defendió seriamente esa idea en el Ayuntamiento.

Con respecto a los cementerios, las propuestas de los concejales no excedieron las competencias municipales en la materia, aunque en ocasiones no estuvieron exentas de ciertos destellos anticlericales. Pero, en conjunto, la orientación laicista en este terreno se limitó a introducir mejoras en los cementerios civiles: ampliar el horario de apertura del de Zaragoza equiparándolo con el católico (sesión de 9/9/1904); realizar algunos arreglos en él y ampliarlo (sesión de 7/11/1904); construir uno en San Juan de Mozarrifar (Zaragoza), para que no volviera a quedar un cadáver insepulto por falta de cementerio civil (sesión de 28/11/1906); demandar que la separación entre el cementerio civil y el religioso en Zaragoza se marcara con un pequeño muro no superior a 20 cm, en lugar de la tapia existente (sesión de 27/2/1907); mejorar el cementerio civil de Peñaflor (sesión de 11/9/1909), etc.[24]

Desde una perspectiva anticlerical radical, los logros de los ayuntamientos republicanos de Zaragoza serían calificados, sin duda, de escasos

---

23 *El Progreso*, 6/7/1904, p. 1, «El clericalismo contra la higiene»; 13/7/1904, p. 1, «El depósito de cadáveres»; y 31/7/1904, p. 1.

24 Ante la negativa del cura de San Juan de Mozarrifar a inhumar al obrero Agustín Sánchez, los concejales Laborda y Pintre pidieron la construcción de un cementerio civil en dicho barrio zaragozano, alegando que era necesario evitar el conflicto con el clérigo que tenía la llave del cementerio parroquial y se negaba a entregarla; además —dijeron—, era injusto que los familiares del difunto no pudieran tenerle enterrado cerca por sus ideas, cuando ni siquiera podían costear los gastos que suponía llevarlo a Torrero. El alcalde se negó a autorizar la construcción porque ya existía un cementerio civil para toda la ciudad; véase AAZ, sesión de 28/11/1906. Según *El Progreso*, 30/11/1906, p. 1, gracias al apoyo del gobernador civil a la iniciativa de los dos concejales republicanos, se habilitó un cementerio provisional contiguo al parroquial, donde fue enterrado el finado.

y poco duraderos, como demostraron los sucesivos acuerdos sobre la entrada de la prensa local de todo signo en la Casa Amparo, la suspensión de la subvención municipal a las escuelas laicas privadas un año después de concederse, o la fragilidad de los acuerdos en torno a la presencia municipal en las ceremonias religiosas. Los debates mantenidos, en torno a estas y otras cuestiones analizadas, reflejaron la existencia de una conciencia laicista sobre la necesidad de que el poder civil garantizara la libertad de conciencia y de culto. Las posibilidades de controlar de forma efectiva el poder municipal y provincial, así como las disponibilidades presupuestarias condicionaron los resultados prácticos. Estos se resintieron también de las divergencias existentes entre los distintos sectores republicanos en torno al alcance de las medidas laicistas. Sin embargo, apenas se organizaron acciones de protesta cuando algunas de ellas no fueron apoyadas por todos los republicanos, o cuando, una vez aprobadas, se suspendió su ejecución. Parece, pues, que a comienzos de siglo la aplicación del laicismo en las disposiciones municipales quedó subordinada, por lo que a la movilización anticlerical se refiere, a los intereses políticos electorales del republicanismo en el ayuntamiento de Zaragoza.

5.2. El gran salto: la política anticlerical de ayuntamientos y diputaciones en Aragón durante la Segunda República

Con la proclamación de la República, las posibilidades de desarrollar una política anticlerical a escala local y provincial se multiplicaron. Por un lado, ayuntamientos y diputaciones eran en última instancia los encargados de la aplicación efectiva en cada rincón del país de la legislación anticlerical aprobada en las Cortes, legislación que, además, ampliaba las competencias de las autoridades locales en todos aquellos ámbitos en los que hubiera de quedar clara la separación Iglesia-Estado y la supremacía del poder civil sobre el religioso: beneficencia, enseñanza, festividades religiosas, cementerios, etc.

Por otro lado, ya no eran tan esporádicas como a principios de siglo las localidades presididas por autoridades republicanas. Muchas de las instituciones del poder civil quedaron gobernadas, tras las elecciones muni-

cipales de abril de 1931, por republicanos dispuestos a aplicar su ideario anticlerical más o menos radical, aprovechando la oportunidad que brindaba la República para emanciparse —en expresión de los anticlericales— de las ataduras del clericalismo, una vez que ya había sido derrotada en las urnas su gran aliada, la Monarquía. La movilización anticlerical contribuyó a impulsar la política local en esa dirección, haciendo, a veces, que se anticipara a la legislación nacional, o asegurando que se aplicaran las disposiciones municipales a pesar de las resistencias católicas que pudieran encontrar. Las prisas y el radicalismo con que algunos ayuntamientos aprobaron determinadas medidas generaron duras críticas en los medios católicos. Apoyándose en ellas, los sectores más tradicionalistas del catolicismo español acelerarían rápidamente el paso desde el recelo expectante con el que recibieron al nuevo régimen, a las denuncias sobre la persecución de la República a la Iglesia.[25]

5.2.1. Beneficencia

Una de las cuestiones que más ampollas levantaba entre los anticlericales, especialmente en el mundo obrero, era la beneficencia. A ella debían acudir no sólo los sectores tradicionalmente marginados —ancianos, huérfanos, viudas, etc.—, sino también aquellos cuya pobreza estaba ligada al proceso de industrialización. Los esfuerzos, si los hubo, por adaptar centros de beneficencia a las nuevas necesidades no habían dado muchos frutos a la altura de los años treinta, a juzgar por las quejas que a comienzos de la Segunda República se planteaban a la asistencia pública desde el mundo obrero.

Una parte de las críticas se dirigían contra los hospitales dependientes de ayuntamientos y diputaciones, cuya actividad se situaba a medio camino entre la práctica sanitaria y la benéfica. La prensa anarquista

---

25 No se podría entender esa evolución sin tener en cuenta el recelo con el que los sectores católicos más tradicionales recibieron la República, consecuencia de la trayectoria político-social de la Iglesia a lo largo de la historia contemporánea española, como defiende Frances Lannon en *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España 1875-1975*, Madrid, Alianza Editorial, 1990. Julio de la Cueva repasa la legislación anticlerical del primer bienio republicano en «El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil», en Emilio la Parra y Manuel Suárez (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 228-244.

denunciaba que, cuando un obrero enfermo llegaba a la asistencia pública, se le exigía una declaración de pobreza solemne antes de atenderle. Para el movimiento obrero, someter al proletario a esa humillación constituía un abuso de poder porque la sociedad no podía «otorgar como beneficio el cumplimiento de su obligación»; era un servicio que el Ayuntamiento debía prestar a todos los ciudadanos, porque éste nacía del pueblo. Cada uno después, debería pagar según tuviera, sin necesidad de pasar por la vejación de conseguir patente de pobreza. Lo único que favorecía dicha práctica, desde la perspectiva obrera, era la pervivencia de un sistema basado en la caridad, así como la continuidad de un comercio de títulos que acreditaban lo caritativas que eran ciertas gentes a costa del obrero productor, que debía rebajarse en busca de influencias para ser atendido en calidad de pobre. Y —se concluía— todo era mucho más insoportable cuando detrás de esas actitudes se ocultaba la pretensión de hacer del hospital una sacristía, en donde se atendieran antes las supuestas necesidades espirituales que las verdaderamente físicas.[26]

A pesar de las dificultades económicas de los años treinta, los ayuntamientos republicanos de Zaragoza hicieron un gran esfuerzo presupuestario por atender esas exigencias de democratización de la asistencia pública, tanto en el campo sanitario como en el benéfico. En 1933 abrieron sus puertas la Casa de la Beneficencia y los comedores de la Asistencia Social, instituciones ambas sostenidas con fondos municipales y atendidas por seglares.[27]

Pero, a juzgar por las demandas de los sectores anticlericales así como por las medidas municipales y provinciales, tan importante era ese aspecto de la secularización de la asistencia social pública como la liquidación de los elementos que conferían a las instituciones ya existentes un carácter exclusivamente caritativo y moralizador. Ligado este por tradición a la concepción católica de la asistencia, se pensaba acabar con él eliminando

---

26 *Cultura y Acción*, 22/10/1931, «La asistencia pública», de donde proceden las palabras entre comillas; 5/11/1931, «Aspectos de la asistencia pública»; 3/12/1931, «Tome nota quien le interese»; *Vida Nueva*, 21/2/1931; *República*, 27/8/1931.

27 Sobre el funcionamiento de los comedores de Asistencia Social, también denominados Albergue Municipal, véanse *Heraldo de Aragón*, 11/11/1933; y *El Noticiero*, 6/3/1934, p. 5. Sobre la inauguración de la Casa de Beneficencia en sustitución de la antigua Casa de Socorro, ubicada en la plaza de la Magdalena desde 1905, véase *El Noticiero*, 12/10/1933, p. 17.

los símbolos religiosos y sustituyendo a frailes, monjas y clérigos, que la desempeñaban, por personal civil, supuestamente imbuido de un sentido laico de la vida. Esta era una de las salidas más demandadas por los sectores anticlericales, especialmente entre los obreros. A la vez que respondía a los típicos argumentos anticlericales sobre el proselitismo de la beneficencia confesional y la desnaturalización de las monjas desconocedoras del sufrimiento humano, se alegaba que su ejecución permitiría mitigar en parte la crisis de trabajo y demostrar que realmente había llegado un nuevo régimen dispuesto a imponer la supremacía del poder civil sobre el eclesiástico, secularizando un ámbito de la vida social e institucional del país tradicionalmente ocupada por los religiosos.

Sin embargo, a pesar de la rapidez con que, por ejemplo, la Diputación Provincial de Zaragoza aplicó la medida al hospicio sustituyendo a los hermanos de la Doctrina Cristiana por maestros educadores seglares, la mayoría de los centros benéficos y asistenciales se ajustaron a dicha política más lentamente, lo que provocó críticas en la prensa anticlerical.[28] El problema fundamental parecía ser el coste económico que suponía tal sustitución para los menguados presupuestos municipales y provinciales. Así lo hizo saber en noviembre de 1931 la comisión gestora de la Diputación Provincial de Zaragoza a la Sociedad de Cocineros de la ciudad, en respuesta a su solicitud de que fueran cocineros profesionales, y no religiosas, los que prestaran servicio en los establecimientos benéficos. Por ello, fue también habitual que, en vez de sustituirlas totalmente, se redujera el número de hermanas que trabajaban en dichas instituciones. A este respecto, resulta significativo el debate mantenido en la Diputación Provincial de Huesca a la altura de marzo de 1936 sobre la sustitución de las monjas de Santa Ana del hospital. Aunque se escucharon manifestaciones

28 *Vida Nueva*, 13/6/1931, «La caridad clerical», se quejaba de que el Ayuntamiento de Zaragoza no hubiera imitado a la Diputación echando a las monjas de La Caridad y de la Casa Amparo; el 12/9/1931, preguntaba por las monjas del hospital de Tarazona; *República* (Zaragoza), 27/8/1931, sobre las monjas del Hospital Provincial de Zaragoza. El grupo municipal socialista presentó una moción pidiendo la sustitución de las hermanas de la Casa Amparo, una semana después de que el Ayuntamiento de la capital aprobara una propuesta de la Comisión de Gobernación solicitando el aumento de ocho religiosas por la ampliación de dicho centro; véase *El Noticiero*, 21/10/1932, 22/10/1932 y 30/10/1932. Incluso el periódico católico *El Noticiero*, 25/2/1934, p. 5, resaltaba las alabanzas a las Hijas de la Caridad de los sectores laicos del Ayuntamiento zaragozano.

a favor de lograr una separación total de funciones, nadie abogó por un cambio radical porque hubiera supuesto un aumento de los gastos. Al final se acordó crear una comisión —formada por los señores Carderera, Gavín y del Pueyo, y presidida por el radical-socialista de Barbastro, señor Viu— para estudiar un plan de sustitución paulatina en bien de los presupuestos y del mantenimiento de la eficacia del servicio.[29]

Con respecto a la disolución del cuerpo de capellanes de la beneficencia, la aplicación de la normativa gubernamental fue más rápida y contundente. Si el decreto se publicó en marzo de 1932, la Diputación Provincial de Zaragoza aprobó a comienzos de junio un dictamen declarando excedentes a los capellanes del cuerpo eclesiástico de la beneficencia provincial, entregándoles los dos tercios del sueldo correspondiente como preceptuaba la ley. Asimismo, sacó adelante otro acuerdo sobre la forma de prestar la asistencia religiosa a los acogidos que la reclamaran encargando a los capellanes excedentes dicha labor, por la que se les asignaba una gratificación equivalente a la diferencia del sueldo que dejaban de percibir.[30] Se creó, así, el capítulo denominado de «presbíteros asistentes» que cobraban anualmente 2 000 pts. de la Diputación. Sin embargo, el convenio fue definiti-

29 ADPH, sesión de 21/3/1936. El 23/5/1936 se comunicaba el telegrama del director general de Sanidad en que recordaba al presidente de la Diputación oscense que nombrara personal civil en los establecimientos psiquiátricos en sustitución del religioso, porque iban a celebrarse ese mes exámenes de practicantes y enfermeros para proveer las vacantes en dichos centros. Durante el primer bienio, el 9/7/1931, la misma Diputación acordó remitir un aviso a las monjas de Santa Ana en que les comunicaban que dos de ellas debían ser separadas de su labor en la residencia provincial por no ser gratas a la corporación; en la misma sesión se suspendió de empleo y sueldo por dos meses al maestro educador de la residencia provincial de niños, el padre José Coronas Allué, por diversas irregularidades; véase ADPH, sesiones correspondientes. Por su parte, la Diputación Provincial de Teruel acordó, en la sesión de 29/3/1933, reducir a 18 las hermanas de la Casa de Beneficencia y facultar al delegado para reorganizar el servicio de acuerdo con la superiora, según consta en *República* (Teruel), 30/3/1933.

30 *Heraldo de Aragón*, 5/6/1932, p. 3. Por su parte, el Ayuntamiento de Zaragoza acordó por iniciativa socialista la supresión de las capellanías de la Casa Amparo y del cementerio; véase AAZ, sesión de 30/12/1931. En Alcañiz (Teruel), el Ayuntamiento acordó, ya en octubre de 1931, no satisfacer la subvención que el capellán del hospital recibía del presupuesto municipal, según *República* (Teruel), 24/10/1931, p. 3. En Huesca, desde marzo de 1936 no se permitió dormir en el hospital al sacerdote que impartía los servicios espirituales a los enfermos. La Diputación de Huesca acordó también no abonar los servicios religiosos solicitados por los enfermos, por estar en pugna con los preceptos constitucionales; véase ADPH, sesiones de 21/3/1936 y 1/4/1936.

vamente rescindido a mediados de mayo de 1936, con lo que el Hospital Provincial, el Hogar Pignatelli, el Hospicio de Calatayud y el de Tarazona quedaron sin ningún servicio religioso sufragado por una entidad oficial.[31]

En la Casa Amparo, único centro benéfico dependiente en exclusiva del Ayuntamiento hasta la creación de los comedores de la Asistencia Social en Zaragoza, se aplicaron íntegramente las medidas laicistas, a excepción de la sustitución de las Hermanas de la Caridad. El consistorio decretó, en marzo de 1932, el cierre de la capilla para que no se pudiera celebrar ningún acto de culto, adecuando de esta forma el establecimiento al espíritu laico que debía reinar en todas las dependencias municipales. Pocos días después se retiraban por acuerdo municipal todos los crucifijos, imágenes y signos de la religión católica existentes en dicho centro.[32] Por orden del Ministerio de Trabajo, sin embargo, todas estas medidas restrictivas para la práctica del culto en los centros benéficos fueron suspendidas durante el bienio radical-cedista, disponiéndose además que los gastos originados se cubrieran con cargo a los mismos establecimientos benéficos.[33]

Una última disposición de la política anticlerical local con respecto a la beneficencia consistió en la supresión de las subvenciones municipales que recibían muchas de las asociaciones católicas que se dedicaban al ejercicio de la caridad en instituciones privadas. Como reconocía *El Noticiero*, en Zaragoza sólo se respetaron aquellas cantidades que iban a entidades benéficas a las que nadie podía discutir su eficacia y prestigio, como La Caridad, la Tienda Económica y la Hermandad del Refugio.[34] En consecuencia, dejaron de

---

31 ADPZ, sesión de 16/5/1936.

32 *El Noticiero*, 24/3/1932, p. 2. Lo mismo fue decretado por la Diputación Provincial de Zaragoza con respecto al Hospital Provincial; comentarios críticos, en *Heraldo de Aragón*, 23/3/1932, «Laicismo a todo paso»; y *El Noticiero*, 22/3/1932, p. 1. La Diputación oscense acordó retirar las imágenes y clausurar las iglesias del hospital, del hospicio y del manicomio, según *El Noticiero*, 22/6/1933.

33 *El Cruzado Aragónes*, 15/12/1934, p. 6, recoge la orden del ministro de Trabajo a propuesta del director general de Beneficencia. Se volvieron a implantar tras el triunfo del Frente Popular en febrero de 1936, como lamentaba *El Noticiero*, 3/7/1936, p. 1, con ocasión de la muerte de una de las hermanas dedicada durante años a la beneficencia: el laicismo oficial no permitió ni el toque de campanas en el Hogar Pignatelli, ni el rezo de un oficio por su alma, ni la asistencia de ninguna representación oficial de la Diputación zaragozana al entierro.

34 *El Noticiero*, 31/10/1934, p. 3, «Los errores municipales», donde se demanda una modificación de esa política restrictiva de subvenciones para con la beneficencia privada católica.

recibirlas asociaciones como el Ropero de Santa Rita o las Conferencias de San Vicente de Paúl, esta última especialmente criticada en los círculos anticlericales por considerar su actividad caritativa proselitista y discriminatoria, en favor de los católicos. Y esa misma deficiencia en el ejercicio de sus funciones —en concreto, la no asistencia a los pobres— fue la esgrimida por el Ayuntamiento de Barbastro para suprimir la subvención que daba a las monjas Siervas de María en la sesión del 18 de julio de 1931.[35]

En definitiva, la aplicación práctica de todas estas medidas anticlericales reforzó el proceso de secularización de la asistencia social pública durante la Segunda República, intensificado asimismo por la creación de nuevos centros asistenciales dependientes de los organismos públicos, cuyas funciones quedaron en manos de personal civil. Por un lado, dichas medidas reflejaron el control del poder civil sobre unas instituciones tradicionalmente regentadas por religiosos, hasta el punto de llegar a imponer la sustitución o la reducción del personal eclesiástico. Por otro lado, las disposiciones anticlericales lograron plasmar las aspiraciones laicistas de todos aquellos que habían denunciado el ataque a la libertad de conciencia de los asilados por parte del proselitismo religioso.

A pesar de las apelaciones a los valores de justicia y solidaridad, la limitación más destacada consistió en la incapacidad para superar totalmente la concepción caritativa que envolvía a la asistencia social. Los llamamientos pidiendo donativos a la población para sufragar determinadas actividades demostraban la pervivencia de una visión tradicional de la caridad.[36] La única diferencia radicaba en la eliminación de toda connotación religiosa, pues se utilizaban argumentos similares pero fundados exclusiva-

---

35 AAB, sesión de 18/7/1931. Los ayuntamientos progresistas de la localidad demostraron mayor interés por las instituciones benéficas sostenidas por él y en cuyo patronato directivo figuraban representantes municipales, como en la Casa Amparo; véase AAB, 24/7/1931, 25/3/1936, etc. En Huesca, se redujeron las subvenciones a la Casa Amparo y a las Hermanitas de los Pobres, y se suprimieron las de las Siervas de María, las Conferencias de San Vicente de Paúl y la Olla de los Pobres; AAH, sesión de 18/12/1931.

36 Un ejemplo, en *El Pueblo* (Huesca), 4/12/1932. Incluso cuando llegaban demandas de subvenciones en favor de determinadas actividades caritativas, como las famosas Ollas de los Pobres que se organizaron en numerosas localidades, la negativa del pleno por falta de consignación presupuestaria iba a veces acompañada de una suscripción entre los concejales a título particular; véase, por ejemplo, AAB, sesión de 31/10/1931. A este respecto, sería interesante comprobar si respondían a la realidad las quejas de algunos periódicos anticlericales que denunciaban la dimisión de los ricos de las juntas de las institucio-

mente en propuestas laicas y filantrópicas. De todos modos, y para concluir, habría que ponderar la importancia de esta limitación. En sí mismo el cambio de enfoque era relevante, sobre todo si tenemos en cuenta el peso y las fuertes influencias políticas de que gozaba la concepción católica de la asistencia pública. Y nada mejor para comprobarlo que la opinión del órgano católico zaragozano sobre el albergue municipal creado ante la crisis de trabajo que vivía la ciudad. Proponía que esas necesidades podían ser perfectamente atendidas en el asilo de La Caridad o en la Tienda Económica, dos instituciones de beneficencia católica que gozaban de subvención municipal, sobre todo la primera. Por ello, en lugar de esa nueva política local en el campo de la asistencia, pedía una mejor gestión de los recursos del Ayuntamiento y nuevas obras públicas que dieran trabajo a los obreros. Por contra, defendía el apoyo económico del consistorio, siempre escaso para tanta necesidad, a las iniciativas privadas de origen católico.[37] Se aducía la sobrecarga que las nuevas instituciones de beneficencia pública suponían para el magro presupuesto municipal, pero en especial el desastre moral que se avecinaba con la aplicación del laicismo a la práctica asistencial. Esta concepción católica fue la que se impuso durante el bienio radical-cedista cuando la corporación municipal decidió suprimir los comedores de Asistencia Social y remitir a los que a ellos acudían a La Caridad. La conclusión de *El Noticiero* no podía ser más elocuente: en una ciudad donde no hubiera una institución como esta, estaba bien que el Ayuntamiento creara un centro como aquel, pero en la capital aragonesa resultaba innecesario porque ya existían otras que atendían esas necesidades. Lo que sí debía hacer el consistorio, a juicio del diario católico, y más después de haber comprobado en sus carnes el coste de ese tipo de asistencia, era pagar puntualmente los servicios prestados por las instituciones católicas de beneficencia que desempeñaban esa labor.[38]

---

nes de beneficencia, así como la cancelación de sus donativos a medida que las autoridades republicanas intervenían en ellas; un ejemplo de esta postura, en *El Pueblo* (Huesca), 22/9/1932, «Hipócritas, ridículos y falsos cristianos».

37 *El Noticiero*, 1/10/1932; 14/12/1932, «Ha sido reelegido el consejo de La Caridad»; 12/10/1934, p. 23, «Zaragoza sigue ostentando dignamente el título de "Muy Benéfica"». Sobre la «desmunicipalización de la beneficencia», reclamada por los sectores cristianos filántropicamente activos, escribe Esteban Rodrigo Ocaña, «Medicina y acción social en la España del primer tercio del siglo XX», en *De la beneficencia al bienestar social. Cuatro siglos de acción social*, col. Trabajo Social, Madrid, Siglo XXI, 1988, pp. 227-266.

38 *El Noticiero*, 30/3/1935, p. 5, «Los comedores de Asistencia Social».

Críticas semejantes sobre las consecuencias negativas en el terreno de la moral se escucharon en los ambientes católicos en relación con la aplicación del laicismo a la pedagogía seguida en las escuelas de asilos y hospicios. La sustitución de los religiosos por personal civil, como punto fundamental de la reforma de la enseñanza ofrecida en los centros asistenciales, fue, desde su aprobación, el más conflictivo y el que mejor reflejaba el predominio de la concepción moralizadora sobre la didáctica que presidía la actividad educativa en los establecimientos benéficos infantiles y juveniles dirigidos por congregaciones religiosas. No es de extrañar, pues, que, cuando en mayo de 1935 la Diputación Provincial de Zaragoza suspendió de empleo y sueldo a los maestros educadores del Hogar Pignatelli como consecuencia de actos de indisciplina entre los internos y de faltas cometidas en el servicio, *El Noticiero* clamara por la vuelta de los religiosos al hospicio, o, en su defecto, por la contratación de sacerdotes con el título de maestros: sólo ellos podrían acabar con el estado de rebeldía que había generado entre los alumnos el laicismo pedagógico, porque sólo ellos tenían verdadera vocación para estar al tanto de los asilados día y noche. De ahí que se saludara como un auténtico triunfo del catolicismo sobre las aberraciones del laicismo la disolución del cuerpo de maestros educadores y la designación, en junio de 1934, del sacerdote José Vera, pedagogo procedente de las escuelas católicas del Portillo, para reorganizar el sistema educativo del Hogar Pignatelli. A pesar de los nuevos episodios de indisciplina que se vivieron a finales de junio y mediados de julio de ese año, la tranquilidad se impuso finalmente sobre los inevitables frutos de «desorden» que, según *El Noticiero*, había traído el laicismo al hospicio.[39] Unos desórdenes que, a juzgar por las demandas presentadas por los asilados al presidente de la Diputación Provincial de Zaragoza, superaban el ámbito estricto de lo moral y demostraban la penetración de una cierta concepción obrera entre los alumnos, que solicitaban la readmisión de los expulsados y la jornada de 44 horas en los talleres del hospicio.

---

39 *El Noticiero*, 16/2/1935, p. 1, «Una vez más, el laicismo», comentario a raíz de los desórdenes surgidos en el hospicio de Huesca en febrero de 1935, a los que aplicaba las enseñanzas sacadas de los de Zaragoza; sobre aquellos incidentes, véanse los números de 2/2/1935 y 15/2/1935, p. 2; sobre los de Zaragoza de 30 de junio y 15 de julio de 1934, los números de 3/7/1934 y 19/7/1934, pp. 3 y 2, respectivamente, donde se recogen las demandas de los asilados rebeldes.

5.2.2. Enseñanza

A diferencia de las amplias competencias que tenían las administraciones locales y provinciales a la hora de reformar la enseñanza impartida en los centros benéficos, sus atribuciones en el campo de la enseñanza oficial primaria y secundaria eran mucho más restringidas y, en general, subordinadas a las disposiciones del Ministerio de Instrucción Pública. En este sentido, las corporaciones locales dedicaron sus mayores energías a la potenciación de la enseñanza estatal laica, primero, con la construcción o adecuación de locales para centros escolares y, desde junio de 1933, con la sustitución de la enseñanza religiosa.

Aunque esta segunda política era la que tenía un significado claramente laicista, la necesidad de conseguir locales que ofertar en las debidas condiciones al Ministerio, a fin de hacer efectivas las concesiones de nuevos centros educativos, llevó a algunas alcaldías a actuaciones de signo anticlerical. La premura de tiempo y la fragilidad de muchos presupuestos municipales coadyuvaron asimismo a que adoptaran acuerdos como la demanda de cesión del edificio incautado a los jesuitas en la localidad correspondiente para destinarlo a fines docentes. El Ayuntamiento de Huesca, por ejemplo, solicitó en marzo de 1932 al Patronato Administrador de los bienes incautados a la Compañía de Jesús la cesión de la antigua residencia de jesuitas de la ciudad para ubicar en ella una residencia de estudiantes, y, en agosto de 1933, volvió a demandarla, esta vez para hacer frente a la sustitución de la enseñanza religiosa.[40] Sin embargo, ninguna de esas medidas originó tanta conflictividad como la decisión de algún ayuntamiento de hacer efectiva la supuesta propiedad municipal sobre algún inmueble usufructuado por la Iglesia. Basta recordar al respecto las incautaciones decididas por los Ayuntamientos de Caspe y Barbastro, ante la negativa eclesiástica a abandonar el convento

---

40 AAH, sesiones de 2/3/1932, 30/12/1932 y 18/8/1933. En Zaragoza, el colegio del Salvador se transformó, como todos los demás del Estado, en instituto de segunda enseñanza con el nombre de Joaquín Costa (*Heraldo de Aragón*, 2/2/1932, 24/2/1932, 8/3/1932 y 16/3/1932); en la sesión municipal de 18/11/1932 se aprobó un escrito de Alcaldía que solicitaba al Estado la cesión de la iglesia, la residencia y la antigua cárcel de los jesuitas para destinar la primera a sala de cultura y biblioteca pública y la segunda a un grupo escolar, solución esta última apoyada por la comisión encargada de la sustitución de la enseñanza religiosa (*Heraldo de Aragón*, 31/8/1933, p. 1).

de franciscanos y el seminario respectivamente, así como los incidentes que rodearon su toma de posesión.[41]

A pesar de todo, la política de creación de plazas escolares no era suficiente para atender todas las necesidades educativas, por lo que no fue raro que, hasta el decreto de sustitución de la enseñanza religiosa, continuaran en vigor los convenios existentes con algunos colegios confesionales. Así ocurría en Barbastro con los escolapios y en Huesca con las religiosas de Santa Rosa. El consistorio del Somontano oscense mantuvo vigente —aunque sin reconocerle validez— un contrato firmado con los escolapios en 1929 por el que estos se comprometían a dar clases de primera enseñanza y estudios de bachillerato de forma gratuita a cambio de una subvención municipal. Por su parte, el Ayuntamiento de Huesca se dirigió a las religiosas de Santa Rosa, en mayo de 1931, para solucionar en parte el problema de la enseñanza, solicitando que admitieran a niños en sus clases con carácter gratuito con cargo a la subvención de 500 pesetas que recibía dicha comunidad del presupuesto municipal desde 1924.[42]

La aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas supuso no sólo la imposibilidad de mantener esos acuerdos en el caso de que existieran, sino también la prohibición a las órdenes religiosas de ejercer la enseñanza. Con ello, se planteaba un nuevo reto al Estado y a los ayuntamientos en materia educativa: la sustitución de la enseñanza religiosa para el siguiente curso académico según el Decreto 7/6/1933. A los municipios correspondían las obligaciones de facilitar locales para hacerla realidad, de costear los gastos de alquiler de los mismos y de las obras de adaptación necesarias, así como del material escolar y de la casa-habitación

---

41 En Barbastro, la primera vez que se relacionó la petición de un instituto de segunda enseñanza con las demandas sobre el antiguo convento de Los Paúles fue en la sesión municipal de 24/10/1931.

42 AAH, sesión de 28/5/1931; y AMH, sección 1.ª, Administración y gobierno, negociado Instrucción Pública, legajo n.º 2629. En Barbastro, para mantener el contrato, se exigió a los escolapios el cumplimiento del decreto 21/5/1931, según el cual el profesorado tenía que poseer título oficial para poder ejercer; véanse AAB, sesión de 11/7/1931; y AMB, carpeta 1930, n.º 94, «Contrato entre el Exmo. Ayuntamiento de Barbastro y el Colegio de Padres Escolapios». El colegio siguió funcionando hasta el curso 1935-36 inclusive mediante un contrato con el Ayuntamiento; véase BUZ, caja 18-E-1, «Expedientes de centros privados especiales». En esta misma fuente se precisa que las Escuelas Pías de Sos (Zaragoza) tenían dos becas costeadas por el Ayuntamiento, mientras que el centro de Daroca (Zaragoza) dejó de percibir durante la República toda subvención estatal y municipal.

para los maestros que se designaran. Ello no sólo azuzó a los consistorios a replantear anteriores demandas sobre los edificios incautados a los jesuitas, como hizo el de Huesca.[43] Ante la carencia de locales, algunas corporaciones optaron por proponer a la autoridad eclesiástica correspondiente el alquiler de parte de la casa parroquial o de los conventos de la localidad en el momento que dejaran de impartir clases.[44]

Aunque los ayuntamientos progresistas no siguieran estas líneas de actuación para hacer realidad la sustitución de la enseñanza religiosa, no por ello las disposiciones adoptadas se libraron de las denuncias de los adversarios conservadores. La crítica global de los medios católicos en torno al coste moral y económico que iba a suponer dicha política se concretaba, en el ámbito local, en la denuncia de los elevados gastos que el Ayuntamiento tendría que sufragar en locales, material docente y alquiler de casas para maestros. Y la crítica no era baladí en algunos casos como el de Teruel, dados el escaso margen de actuación que permitían los magros presupuestos disponibles y el interés de la Alcaldía en minimizar ante la opinión pública los costes evaluados por la comisión encargada de la sustitución de la enseñanza. Ante el mal estado económico en que se encontraba, el Ayuntamiento se vio obligado a pedir un préstamo reintegrable de

---

43 En la sesión del Ayuntamiento de 20/4/1934 se propuso la incautación de la antigua residencia de jesuitas para destinarla a escuela de trabajo y a clases de primera enseñanza. No debió de ser ajeno a ello la falta de tiempo y de presupuesto para atender la creación de escuelas suficientes para albergar a los niños de las escuelas confesionales, que en febrero de 1933 alcanzaban una cifra prácticamente similar a los 953 alumnos de las escuelas nacionales; véase AMH, sección 1.ª Administración y gobierno, negociado de Instrucción Pública, legajo n.º 3751. Con todo lo realizado en los tres años anteriores, no había suficientes escuelas públicas para las necesidades escolares de la ciudad, como reflejaba Jesús Abad, presidente del Consejo Local de Primera Enseñanza, en *El Pueblo* (Huesca), 10/8/1934, «La enseñanza primaria en Huesca».

44 Caso de Alcañiz (Teruel), con respecto al convento de dominicas de San Gregorio Magno, según carta de dicho convento al Obispado de Zaragoza de 4 de septiembre de 1933; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1933. En Cuevas de Cañart (Teruel), se siguió, al menos por algún tiempo, una práctica que bien podríamos calificar de original: previa autorización del Arzobispado y por orden del presidente de la Junta de la Comisión Mixta de Teruel, salían de la clausura la maestra, religiosa concepcionista, con otra monja ayudante y daban clases en el local destinado por el Ayuntamiento; esta práctica se suspendió en espera de la licencia correspondiente de Roma, demandada encarecidamente por las religiosas, convencidas de que era eso lo que quería el pueblo; carta de 3 de diciembre de 1933 al Arzobispado de Zaragoza, en ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1933.

cuarenta mil pesetas para atender los gastos del material escolar necesario para las veinticinco nuevas escuelas que era necesario abrir.[45]

¿Fueron las críticas de la prensa y de los grupos políticos católicos la única reacción de los sectores conservadores? A juzgar por las multas de 500 pesetas que el gobernador civil de Teruel impuso a los Ayuntamientos de Rubielos de Mora y Calaceite por ser reacios a cumplir la ley, parece que no.[46] No sólo la prensa católica se movilizó en contra de la sustitución de la enseñanza religiosa. La jerarquía eclesiástica y las congregaciones tampoco se quedaron de brazos cruzados ante la posibilidad de que la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas fuera aplicada.[47] El Arzobispado de Zaragoza, por ejemplo, elaboró unas instrucciones dirigidas a los párrocos y religiosos, en las que se recordaba a estos últimos en relación con la prohibición de la enseñanza congregacionista que:

> Siendo un deber procurar la continuación de las escuelas católicas existentes regidas por Religiosos y Religiosas, parece que la forma más apta y sólidamente legal es el de Asociaciones mutuales de Padres de Familia que asuman por su cuenta y bajo su responsabilidad la creación y régimen de las escuelas para sus hijos, en sustitución de las actuales congregacionistas, como continuación de las mismas en otra forma legal.

Después de exponer las ventajas que se desprendían de los estatutos de las mutuas escolares de padres de familia existentes —por ejemplo, su firme posición jurídica amparada por el artículo 43 de la Constitución sobre el derecho docente reconocido a los padres—, concluía que era la

---

45 AAT, sesiones de 17/7/1933 y 30/8/1933. No era un problema exclusivo de la capital turolense; el Ayuntamiento de Alcañiz (Teruel) también hizo explícita la carencia de medios económicos para atender a la sustitución, según *Heraldo de Aragón*, 9/11/1933, p. 6.

46 Lo de Rubielos de Mora, en *República* (Teruel), 5/8/1933, p. 2, donde se decía que, de los 19 pueblos afectados en la provincia por la sustitución de la enseñanza religiosa, 15 lo habían resuelto y 4 quedaban sin haber hecho los preparativos; lo de Calaceite, en *El Noticiero*, 26/8/1933, p. 3.

47 *BEOZ*, 6/6/1933, pp. 177-208, «Declaración del Episcopado con motivo de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas»; entre las obligaciones de los padres católicos estaba el procurar la instalación de escuelas católicas adonde mandar a los hijos; sólo se permitía llevarlos a escuelas estatales laicas si no había católicas, pero siempre que los padres inspeccionaran los libros y doctrinas recibidos y educaran en la fe a sus hijos fuera de la escuela, en la catequesis; además, debían apartarlos del trato y amistad de compañeros y escolares que pudieran poner en peligro su fe y costumbres cristianas; estos eran los deberes más destacados según *El Noticiero*, 6/6/1933, p. 2, «Ante la ley de Congregaciones. Normas para los católicos».

mejor fórmula posible porque podían acordar de forma contractual la utilización de las escuelas religiosas y de su menaje, a cambio de asignaciones a las órdenes religiosas que sustituyeran a los beneficios que estas percibían antes por su trabajo. De esa forma podrían seguir abiertos los colegios católicos, aunque ya no dirigidos por religiosos, y podrían sustentarse las congregaciones. Las mutuas escolares permitirían, además, la ocupación de los religiosos con titulación, sacrificando sólo el hábito, y, en última instancia, resultaban más ventajosas para la disciplina regular que la dispersión individual porque les permitía seguir unidos. Las mutuas estarían reguladas de modo que su régimen fuera llevado por seglares escogidos por las mismas congregaciones; seguirían así sus métodos docentes y su tradición espiritual. Tenían además otras ventajas según el Arzobispado porque, si funcionaban desde el 15 de septiembre o desde el 1 de octubre, podría evitarse que el gobierno ocupara los locales de las escuelas congregacionistas para la instalación de las nacionales laicas, ante la carencia de locales que tenía el Estado. Y, además:

> En todo evento de nuevas exacerbaciones persecutorias, la red de asociaciones mutuales organizadas en Federación, [...] permite un levantamiento eficacísimo de la opinión pública en defensa de los derechos atropellados, que en este caso, no serían ya los de los Religiosos, sino los de millones de ciudadanos en el pleno ejercicio de sus derechos civiles.[48]

Varios centros religiosos de Zaragoza siguieron estas recomendaciones: el de la Compañía de María, legalizado como Mutua Cultural en septiembre de 1933 y sustituido por el colegio Sadel en 1936; el jesuita del Salvador que, desde julio de 1934, se constituyó como Mutua Cultural Lanuza; el del Sagrado Corazón, que se transformó en el Colegio Palafox en 1933, sostenido por la Sociedad Mutua Instructiva; y el de los

---

48 ADZ, legajo «Interantísimos documentos República-Guerra-Posteriores. Años 1900-1940», carpeta 17, doc. 8, de donde proceden ambos párrafos citados. Esta línea de actuación se reflejó en la prensa católica de la región en algún anuncio, como el de *Sadel* en *El Noticiero*, 17/9/1933, p. 1; 29/5/1934. Tuvo mucha más resonancia la alternativa de crear una red de escuelas católicas paralela a la laica estatal, plasmada en la creación de escuelas parroquiales para las que se pedía la colaboración económica de los fieles (*El Noticiero*, 3/9/1933, p. 1). Siguiendo el modelo de las del Portillo y San Pablo, la primera en ser abierta en los años treinta fue la de Santiago (*El Noticiero*, 15/3/1933, p. 8; 21/4/1933, p. 1); le siguieron las de la Magdalena y San Miguel (*El Noticiero*, 3/1/1934, p. 6), la de Santa Cruz, las escuelas del Pilar y la de La Seo (*El Noticiero*, 23/9/1934, p. 3). La primera en la provincia se abrió en Mallén, según el mismo diario católico, 28/9/1935, p. 7.

maristas, autorizado en septiembre de 1933 como Colegio Liceo Cervantes. En Huesca, el colegio de San Viator pasó a ser denominado Academia Oscense.[49]

La constitución de mutuas escolares dejó de ser la solución imprescindible para garantizar la continuidad de la enseñanza confesional cuando el gobierno radical-cedista paralizó el proceso de sustitución de la enseñanza religiosa suprimiendo las fechas fijadas inicialmente por la ley. Pero tal medida apuntó en una dirección alternativa en el caso que los republicanos progresistas volvieran al poder e intentaran aplicar el decreto de junio de 1933. Y, además, exasperó a los anticlericales más radicales que en la primavera de 1936, aprovechando la puesta en marcha del proceso para alcanzar definitivamente la sustitución, hicieron saber a los religiosos que esa vez de nada les iba a servir dicha táctica para mantener la enseñanza confesional.

En conjunto, la continuidad de la mayoría de los colegios religiosos en enero de 1934 reflejó los escasos logros del decreto de sustitución de la enseñanza dificultados por las premuras de tiempo, por la falta de locales y de presupuestos para construir otros nuevos y, sobre todo, por la paralización del proceso con los gobiernos radical-cedistas. Todo ello permitió a la prensa católica presentarla como un fracaso: se habían consignado partidas en el presupuesto y se habían firmado créditos, pero se habían agotado los plazos mientras las nuevas escuelas brillaban por su ausencia y ni siquiera se habían atendido a otras necesidades previas de la enseñanza en el país.[50]

Al igual que la solución de las mutuas escolares católicas —vistas por los anticlericales como una forma de camuflar la enseñanza congregacionista—, el parón que el bienio radical-cedista supuso para su sustitución aceleró y radicalizó la aplicación de la ley desde febrero de 1936. A finales de ese mes, una circular dirigida a los inspectores provinciales de primera enseñanza, les ordenaba enviar unos informes en el plazo de ocho días

---

49 BUZ, caja 18-E-1, «Expedientes de centros privados especiales».

50 *El Noticiero*, 3/1/1934, p. 1, «El fracaso en la sustitución de la enseñanza religiosa». De la paralización de la legislación anticlerical en el segundo bienio habla Julio de la Cueva en «El anticlericalismo en la Segunda República...», en Emilio La Parra y Manuel Suárez (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, pp. 244-250.

consignando, en primer lugar, las poblaciones en las que fueran innecesarias las escuelas servidas por congregaciones religiosas, porque el número y condiciones de las nacionales de la localidad bastaba para absorber toda la demanda escolar, en segundo lugar, las poblaciones en que se dispusiera de elementos necesarios para crear inmediatamente las escuelas nacionales precisas para llevar a cabo la sustitución, y, finalmente, aquellas localidades en que, por falta de instituciones estatales, dicha política pudiera ser perjudicial, haciendo constar los medios con que sería forzoso contar para hacer efectiva tal reforma con la mayor rapidez y eficacia.[51] Pocas semanas después, a diferencia de lo ocurrido en 1933, *El Noticiero* incluía noticias sobre el cierre de colegios religiosos: en mayo el de las monjas de la calle Santa Isabel en Madrid, que en breve plazo sería incautado para alojar en él un instituto de segunda enseñanza, y el de las monjas de Santa Ana en Muniesa (Teruel) a comienzos de junio.[52]

La tensión que se manifestó en torno a la aprobación y aplicación de la sustitución de la enseñanza religiosa repercutió en otros ámbitos de la política educativa local envenenando avances que, en principio, nada tenían que ver con el conflicto clericalismo-anticlericalismo. Esto es lo que ocurrió con las cantinas y colonias escolares, experiencias fomentadas por los ayuntamientos republicanos salidos de las urnas el 14 de abril de 1931.

Las cantinas aseguraban una mínima alimentación a los niños necesitados que acudían a las escuelas. En Zaragoza, este servicio era costeado por el Ayuntamiento y la Junta de Protección a la Infancia, y, aunque poste-

---

51 *El Noticiero*, 1/3/1936, p. 3, «Disposiciones encaminadas a sustituir la enseñanza religiosa». Dicho diario mencionaba el 9/5/1936, p. 4, la nota de la Federación de Trabajadores de la Enseñanza de UGT al ministro de Instrucción en que pedía el cumplimiento rápido de la medida.

52 *El Noticiero*, 19/5/1936, p. 5; y 4/6/1936, p. 18. En Alcañiz (Teruel), en mayo de 1936, el Ayuntamiento volvió a demandar a las dominicas de San Gregorio Magno el alquiler de los locales destinados a escuelas en el convento, así como a los escolapios y a las hermanas de Santa Ana, aunque esta vez de forma más expeditiva que en 1933, pues se les amenazaba con la incautación si no aceptaban el sistema de alquiler; véase carta de las dominicas al Arzobispado de Zaragoza, de 21 de mayo de 1936, en ADZ, «Interesantísimos documentos República-Guerra-Posteriores. Años 1900-1940», carpeta 12. En Huesca también se siguió esta práctica con los colegios religiosos, aunque nada se pudo conseguir, por lo que algunos exigieron que el Ayuntamiento fuera a la incautación definitiva o temporal de la residencia de los jesuitas; *El Pueblo* (Huesca), 3/6/1936, p. 1, «La sustitución de la enseñanza religiosa debe imponerse».

riormente se añadió la subvención del Estado, resultaba insuficiente para responder a las demandas presentadas. Por ello, el consistorio hacía llamamientos a la generosidad de las clases pudientes para aumentar así el número de niños atendidos.[53] Las colonias, por su parte, permitían que algunos escolares, en teoría los más necesitados desde el punto de vista sanitario y económico, pudieran salir de la ciudad y permanecer en contacto con la naturaleza durante unos días del verano. Aunque sostenidas por instituciones locales y provinciales, estas también recurrían a los donativos de los ciudadanos con objeto de ampliar el número de alumnos beneficiados.

A partir del curso 1933-1934 las cantinas y colonias escolares se vieron involucradas en el mismo enfrentamiento entre el clericalismo y el anticlericalismo que, con la puesta en marcha del proceso de sustitución de la enseñanza religiosa, llevó al catolicismo militante a fundar escuelas católicas privadas como alternativa a las laicas oficiales. Con respecto a las colonias de verano, la prensa católica destacaba que ese año ya no sólo eran organizadas en la ciudad por el Ayuntamiento de Zaragoza. Instituciones privadas y asociaciones políticas y benéficas, la mayoría de signo católico, habían montado por su cuenta otras colonias. En palabras de *El Noticiero*:

> La asistencia social, mientras tenga que ser por imperativo constitucional, laica, no puede satisfacer los deseos de quienes aspiran a un cuidado completo de los niños, que atienda al mismo tiempo que a la salud física, a la salud del alma. La seguridad de que así sea, no la puede inspirar un organismo oficial.[54]

Desde este punto de vista, no era extraño que se destacara que el consistorio había recibido ese año menos donativos: no podía ser de otra manera si los católicos pudientes estaban obligados a proteger las obras de signo confesional frente a las oficiales que no lo podían ser.

---

53 Según *Heraldo de Aragón*, 9/11/1932, p. 1, «Las cantinas escolares» atendían a 280 niños de las escuelas nacionales; el 8/1/1933, p. 1, «El llamamiento de la alcaldía y los donativos para cantinas escolares», la Alcaldía zaragozana agradecía a los donantes su desprendimiento, gracias al cual se había podido aumentar en 200 el número de niños atendidos. Junto con *El Noticiero*, publicó el 10/11/1933 otra nota de la Alcaldía solicitando más donativos.

54 *El Noticiero*, 7/7/1934, p. 5, «Colonias escolares», cita que el Monte de Piedad, Acción Popular y La Caridad organizaban colonias ese verano; a ellas había que añadir la de Acción Católica de la Mujer para obreras, según dicho diario, 2/8/1934, p. 5. En 1935 se sumó la de la Federación Católica de Padres de Familia de Zaragoza; véanse los números 3/5/1935, p. 2; y 13/7/1935, p. 2.

Del mismo modo se solicitaba la generosidad de los católicos en favor de las cantinas de las escuelas parroquiales, argumentando que se les había retirado toda subvención oficial y que a dichas escuelas acudían los niños más necesitados de la ciudad. Se planteaba, además, como un medio para atraer alumnado, pues, si no se les daba comida por modesta que fuera, sus padres los llevarían a los centros nacionales. Para bien del servicio, poco tiempo después, *El Noticiero* volvía a apelar a la generosidad de los zaragozanos, pero esta vez para todas las cantinas escolares. Aunque aseguraba que la laicización de la escuela oficial le había restado simpatías y dinero, suavizaba su visión exclusivista anterior y animaba a la generosidad porque —afirmaba— las cantinas eran para todas las escuelas, incluidas las parroquiales. No olvidaba recordar, finalmente, que eran legión los niños que se veían obligados a acudir a los centros oficiales por no existir suficientes colegios católicos y que, además, como niños todos eran merecedores de cariño y socorro.[55] Fuera o no tan importante la caída de donativos en respuesta a los llamamientos oficiales, el artículo no hacía sino confirmar las denuncias de los medios anticlericales sobre el boicot económico e institucional que los sectores conservadores —calificados peyorativamente de católicos— hacían a las actividades de signo benéfico, desde el momento que los organismos oficiales controlados por los republicanos intentaban dirigirlas en clave laicizadora.

5.2.3. Ceremonias religiosas y manifestaciones públicas de culto

Junto a la enseñanza, el otro gran caballo de batalla de la prensa católica frente a las disposiciones anticlericales de las autoridades republicanas fue el relacionado con las ceremonias y los símbolos religiosos. A diferencia de lo ocurrido a principios de siglo, aquellas ya no se limitaban a prohibir la asistencia de los representantes del poder civil a los actos de culto. Intentaban también regular tanto la presencia de signos católicos en los edificios e instituciones oficiales, como la celebración de actos públicos de culto, todo ello presidido por la voluntad de someter el poder religioso al civil y de conseguir una separación radical entre la Iglesia y el Estado. Fue este el ámbito de la política municipal más afectado por las acciones de protesta anticlerical, ya que, como vimos, muchas de ellas tuvieron por objeto las procesiones y manifestaciones públicas de culto.

---

55 *El Noticiero*, 27/5/1934, p. 5 y 2/11/1934, p. 5, «Cantinas de escuelas católicas»; 23/11/1934, p. 5, «Hay que proteger las cantinas escolares».

De la misma forma que la alianza entre el trono y el altar se había simbolizado con la presencia de las autoridades civiles en las ceremonias religiosas, su ausencia adquiría idéntico valor en sentido opuesto. Por ello, la decisión de no asistir en corporación a los actos de culto fue prácticamente la primera medida de signo anticlerical acordada por las autoridades municipales y provinciales, sobre todo en las ciudades.[56] Como a principios de siglo, esa medida demostraba la voluntad laicista de las instituciones que la adoptaban; pero, a diferencia de entonces, el Estado republicano también prohibió la asistencia oficial a los actos religiosos de toda autoridad nacional, provincial o local. En virtud de ello, los gobernadores civiles estaban capacitados para hacer cumplir dicha norma imponiendo sanciones a aquellos ayuntamientos que la infligieran. El escasísimo número de noticias sobre el particular puede ser un indicio del alto grado de cumplimiento de esta muestra de separación entre la Iglesia y el Estado, al menos durante el bienio progresista.[57]

Ligado al tema de la asistencia de las corporaciones a los actos de culto, aparecía el coste económico que ello suponía. Si a principios de siglo se había utilizado como argumento para limitar o prohibir aquella, en los años treinta las ideas laicistas en este punto habían adquirido mucho más arraigo y firmeza. No sólo había que acabar con los gastos que generaba la asistencia de las autoridades a las ceremonias religiosas; había que dejar de satisfacer las cantidades consignadas en los presupuestos para fiestas y funciones religiosas desde el momento que todos los vecinos de la localidad no estuvieran unánimemente de acuerdo en mantenerlos.[58] Esta fue la

---

56 AAH, sesión de 25/4/1931; AAT, sesión 29/4/1931; AAZ, sesión de 8/5/1931.

57 Una excepción, en Lechago (Teruel), donde, según carta del párroco de 27 de abril de 1932, el Ayuntamiento en pleno había acudido a las procesiones de Semana Santa y había presidido hasta entonces todos los actos de fiestas de primera clase; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1932. *El Noticiero*, 9/12/1932, p. 3, «El respeto que ahora se guarda a las ceremonias religiosas», menciona la multa de 250 pts. impuesta por el gobernador civil de Teruel al alcalde y secretario de Fuentespalda por asistir a una procesión; el 22/10/1932, p. 1, recoge la suspensión del alcalde, del teniente de alcalde y de dos concejales de Jarque por el gobernador civil de Zaragoza.

58 Copia del oficio de Alcaldía de Valpalmas (Teruel), de 8/5/1931, al párroco del pueblo en que se le comunica en términos parecidos la decisión unánime del pleno de no aportar cantidad alguna del presupuesto para funciones y fiestas religiosas. Un acuerdo similar, en Aguarón (Zaragoza), según carta del párroco al Arzobispado de 4 de abril de 1932; ambas, en ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpetas 1931 y 1932, respectivamente. Las fiestas religiosas de Romanos (Zaragoza) fueron sufragadas por algunos vecinos (*Heraldo de Aragón*, 7/9/1932, p. 8) y las de Alloza (Teruel) de 1933 por una suscripción entre los habitantes de la localidad organizada por una comisión improvisada (*El Noticiero*, 19/2/1933, p. 6).

decisión tomada en muchos ayuntamientos al amparo de la separación Iglesia-Estado y de la prohibición constitucional de ayudar económicamente a las instituciones eclesiásticas desde las oficiales.

Sobre el papel, ese tipo de acuerdos parecía claro. Sin embargo, no sólo afectaba a las ceremonias religiosas de festividades señaladas en el calendario católico, sino también a las fiestas patronales. Y dada la fuerte simbiosis de lo sagrado y lo profano que estas tenían en España, casi siempre en honor de algún santo o virgen, fue esta su aplicación más conflictiva. Por los comentarios de la prensa católica y los programas de festejos publicados, observamos que muchas localidades siguieron celebrando sus fiestas como siempre, aunque presentaban los actos en dos programas separados, uno religioso y otro civil, costeados por la autoridad correspondiente.[59]

Desde los sectores católicos las críticas a esta solución se basaban, primero, en la motivación religiosa de las fiestas y, segundo, en la desconexión existente entre tal decisión municipal y los sentimientos de la mayoría de los habitantes de la localidad con respecto a su santo patrón; a su juicio, el ayuntamiento no representaba correctamente los deseos del pueblo que lo costeaba. Con estos argumentos no sólo se cuestionaba la desaparición de la contribución municipal al esplendor de la parte religiosa de las fiestas; se denunciaba igualmente aquellos cambios del programa profano que pudieran interpretarse como reflejo de una aspiración laicista de la autoridad civil, en la medida que obviaba el origen religioso de la fiesta. Así se puso de manifiesto poco antes del Pilar de 1933, cuando *El Noticiero* se quejó de la omisión en el programa de fiestas de la misa tradicional de la mañana del día 12 de octubre en la Basílica del Pilar de Zaragoza. Acusaba por ello a la Comisión de Festejos del Ayuntamiento de seguir una táctica ambigua de lento avance hacia la laicización total de la fiesta: el año anterior, ni la diana militar ni las jotas de ronda hicieron el tradi-

59 En Las Planas de Castellote (Teruel), por ejemplo, el Ayuntamiento suprimió la consignación para las fiestas; en Leciñena (Zaragoza), el consistorio no autorizó que la música fuera a los actos religiosos (*El Noticiero*, 17/5/1932, p. 6; y 13/9/1931, p. 5, respectivamente). En el Ayuntamiento de Huesca, el señor Sender propuso en nombre de la Comisión de Ferias que se subvencionara con 2000 pts. la feria del ganado para las fiestas de San Andrés, cantidad que era más o menos la economizada en la organización de las fiestas patronales de San Lorenzo.

cional alto en la plaza del Pilar para rendir homenaje a la Virgen; y ese año de 1933 se había variado el itinerario de la retreta militar del día 17, de forma que no pasaba por la plaza de la basílica como era costumbre.[60]

Por ello, cuando en 1935 las fiestas se proyectaron con su tradicional esplendor, *El Noticiero* destacaba por encima de todo que la Cámara de Comercio había hecho una declaración terminante defendiendo que las fiestas de octubre debían ser en honor de la Virgen del Pilar. Un año después, en 1936, el mismo diario hacía un llamamiento para no dejar la preparación de los festejos en manos de una comisión exclusivamente municipal.[61] Se manifestaba así el temor de los sectores católicos a que de manos de una administración controlada por republicanos progresistas y representantes del movimiento obrero revolucionario se organizaran unas fiestas locales tan emblemáticas para el catolicismo regional y nacional desde presupuestos exclusivamente laicos. En realidad, era el mismo temor que, según denunciaba la prensa de signo anticlerical, les llevaba a distanciarse económica e institucionalmente de los organismos responsables del ejercicio de la enseñanza y de la beneficencia una vez que estos, dirigidos por los republicanos, iniciaron un proceso de laicización de su labor.

Sólo que con las fiestas, como elemento de expresión e identificación colectiva de un pueblo arraigado en su cultura y tradición, no era tan fácil ofrecer una alternativa paralela que pudiera aglutinar con la misma eficacia y sentido a la comunidad. Además, a diferencia de lo que ocurría en la enseñanza y en la beneficencia, donde existía previamente una infraestructura privada católica que únicamente fue preciso potenciar para proponer una solución alternativa a la laicización de las instituciones oficiales, las fiestas no presentaban esa dicotomía: en la mayoría de ellas la «justificación» de todos los actos profanos y religiosos que se organizaban consistía en realzar una celebración que solía girar en torno a un motivo sacralizado. Por todo ello, la estrategia clerical —si se nos permite la expresión— en este campo no se encaminó a desarrollar festejos paralelos, sino a resaltar su significa-

---

60 *El Noticiero*, 26/9/1933, p. 2, «Una omisión imperdonable». Críticas parecidas, el 24/5/1933, p. 1, «Después de las fiestas», sobre lo mediocres, tristes y deslucidas que resultaban las Fiestas de Primavera en Zaragoza desde que eran organizadas por la Comisión de Festejos, prescindiendo del carácter religioso que las justificaba, el aniversario de la coronación de la Virgen.

61 *El Noticiero*, 13/6/1935, p. 1; y 18/6/1936, p. 2, «Las fiestas del Pilar».

ción católica y a denunciar la tergiversación que las autoridades republicanas hacían al intentar darles un contenido exclusivamente laico, en contra de los sentimientos religiosos de la mayoría de los vecinos.

La misma prohibición que pesaba sobre la asistencia de las autoridades civiles a los actos de culto, o sobre la utilización de fondos públicos para sufragar gastos de tipo religioso, se extendió a la presencia de símbolos católicos en las instituciones oficiales.[62] De todas las acciones que respondieron a esa disposición del laicismo estatal, la más polémica en Aragón fue la retirada de la imagen de la Virgen del Pilar del Salón de Sesiones del Ayuntamiento de Zaragoza, acordada el 12 de febrero de 1932. El concejal monárquico sr. Monterde, junto con otros tres que posteriormente se reincorporaron, abandonó el salón de plenos y se produjeron varios altercados en las tribunas, que se saldaron con algunas detenciones. A estas protestas se sumaron otras del prelado y del Cabildo, de los Caballeros del Pilar, de algunas señoras de alta alcurnia de la ciudad, de Comunión Tradicionalista, de las Damas de Honor de la Virgen del Pilar, de Acción Social Católica, de la Asociación Católica de la Mujer, de la de la Buena Prensa y de distintas organizaciones confesionales existentes en la región. El domingo 14, un centenar de personas, sobre todo mujeres según *Heraldo de Aragón*, organizaron una manifestación a la salida de misa del Pilar, en dirección al gobierno civil.[63]

Desde posiciones conservadoras moderadas se calificó de lamentable el acuerdo, aunque se defendía la necesidad de que la República fuera laica y respetuosa con todas las creencias. Sin dejar totalmente de lado los argumentos religiosos, se resaltaban ideas de un tinte tímidamente regionalista que consideraban a la Virgen del Pilar emblema de la raza, de la tierra

---

62 En Burbáguena (Teruel), se retiró la figura de Cristo Rey del salón de sesiones del Ayuntamiento (*El Noticiero*, 31/12/1931, p. 3). La Diputación Provincial de Teruel acordó que todas las imágenes y objetos de culto que no se hallaran en lugar sagrado se retiraran de los establecimientos dependientes de ella (*Heraldo de Aragón*, 1/3/1932, p. 9). El gobernador de Teruel ordenó a los ayuntamientos de Castelserás y de Gargallo eliminar las imágenes religiosas de los salones de sesiones (*República* (Teruel), 14/7/1932, p. 4 y *El Noticiero*, 17/6/1932, p. 1, respectivamente).

63 *Heraldo de Aragón*, 14/2/1932, 16/2/1932, 19/2/1932, 20/2/1932 y 23/2/1932; el 1/3/1932, p. 3, exponía que una comisión formada por doña Leonor Sala y otras cuatro mujeres había entregado al alcalde pliegos con 30 200 firmas en que se solicitaba la reposición de la imagen. Esa cantidad era rebatida por *Vida Nueva*, 12/3/1932; *El Noticiero*, 14/2/1932, 17/2/1932, 20/2/1932, 21/2/1932 y 23/2/1932.

y del espíritu aragonés, postura esta ampliamente compartida por los círculos católicos de la región.[64] En estos últimos sectores se iba más lejos al cuestionar, incluso, el amor a su tierra de los concejales que habían votado por sacar a la Virgen del salón de sesiones, argumento que el concejal Monterde parecía extender a todos los zaragozanos, a quienes echó en cara su tolerancia o su resignación, en definitiva, su falta de reacción «viril» ante tal disposición.

Para la mayoría municipal, partidaria de la medida, no había sido un acto de sectarismo, sino el cumplimiento de las disposiciones emanadas de una concepción laica del poder. Aunque «representativa de un alto valor espiritual y de conciencia» para los católicos, la imagen era totalmente ajena al desarrollo de la vida municipal y, por tanto, no tenía porqué estar allí.[65] Poco tiempo después, la imagen se entregó en depósito, para su custodia, a las asociaciones católicas de la ciudad que lo habían solicitado, representadas por la condesa de Sobradiel, por doña Leonor Sala de Urzáiz y Manuel Gómez Arroyo. Pero, aunque bien saludada esta decisión municipal por el periódico católico de la ciudad, este nunca aceptó la retirada de la imagen del Ayuntamiento.[66]

Por lo que se refiere a las ceremonias religiosas, la competencia más novedosa de la autoridad civil en tiempos de la República fue su capacidad para autorizar o prohibir las manifestaciones públicas de culto. Si bien no quedó aprobada hasta mediados de octubre de 1931 en el transcurso

---

64 *Heraldo de Aragón*, 14/2/1932, p. 3; ideas parecidas al criticar el acuerdo municipal de suprimir la anualidad de 100 000 pts. para las obras de la basílica, el 17/3/1932, p. 3, «El ayuntamiento y las obras del Pilar». El escrito del señor Monterde mencionado a continuación en el texto aparece en *El Noticiero*, 24/2/1932, p. 2, «Ante el silencio de Zaragoza». La minoría de derechas no se solidarizó con este y otros artículos del concejal monárquico publicados en la prensa católica y los atribuyó a un actitud exclusivamente personal.

65 *El Noticiero*, 27/2/1933, p. 2, «Ayer tarde celebró sesión el ayuntamiento», donde se reproduce el escrito de la mayoría municipal en defensa del consistorio y del acuerdo —del que proceden las comillas—, acusando al señor Monterde de incitar al pueblo a la rebeldía. El alcalde había recibido días antes el apoyo expreso del Partido Radical, del Círculo de Alianza Republicana de las Delicias, del Casino Republicano del Arrabal, de la Juventud Republicana Radical y de la minoría socialista, según *Heraldo de Aragón*, 16/9/1932, p. 10.

66 AAZ, sesión de 18/3/1932; *Heraldo de Aragón*, 17/3/1932, p. 4; *El Noticiero*, 17/3/1932, p. 2.

de los debates constitucionales, algún Ayuntamiento como el de Leciñena (Zaragoza) se adelantó a esa nueva atribución alegando posibles alteraciones del orden en caso de que salieran las procesiones.[67]

A la vista de algunos incidentes que se habían registrado en los recorridos procesionales en algunas localidades españolas, y en el contexto de tensión que rodeó el debate de las Cortes Constituyentes, en octubre de 1931, en torno a los artículos que regulaban las relaciones entre los poderes civil y religioso, las autoridades eclesiásticas de Zaragoza decidieron suspender, por su parte, las procesiones de las fiestas del Pilar en la ciudad, a pesar de las garantías de seguridad ofrecidas por el gobernador civil de la provincia. Pocos días después lo lamentaba *El Noticiero*, aunque no criticaba la decisión arzobispal; sí lo hacía, sin embargo, con respecto a la actitud de los zaragozanos por un silencio y una ausencia de protesta que algunos podrían interpretar como reflejo de la decadencia de la religiosidad española.[68] Se iniciaba así en Aragón una postura de retraimiento que sería mantenida por las autoridades eclesiásticas de las principales localidades en las fiestas religiosas más destacadas.

En general, el gobernador civil de la provincia era quien concedía o denegaba el permiso para los actos públicos de culto previa solicitud e informe del alcalde del pueblo. Solía concederse tal autorización siempre que hubiera seguridad de que no se iban a producir perturbaciones del orden. En vista del número de consultas de alcaldes y párrocos sobre el alcance del artículo 27 de la Constitución, el gobernador de Zaragoza, Carlos Montilla, publicó una circular el 31 de diciembre de 1931 fijando unas normas provisionales sobre las manifestaciones públicas de culto que debían ser autorizadas por el gobierno civil, mientras no se regularan los derechos de reunión y de manifestación y la ley de confesiones religiosas.[69] Según esta circular, quedaban sujetas al permiso de la autoridad civil com-

---

67 *El Noticiero*, 2/9/1931, con respecto a la tradicional procesión del 15 de agosto en dicho pueblo. Algo parecido, en Alagón (Zaragoza), según *Heraldo de Aragón*, 1/9/1932, p. 4, donde el rosario y la procesión habían sido ya prohibidos el año anterior.

68 *El Noticiero*, 23/10/1931, p. 2, «Algo sobre las pasadas fiestas del Pilar». No ocurrió lo mismo en Huesca, donde el Cabildo acabó revocando su acuerdo inicial de suspender la procesión de San Lorenzo en vista de las garantías ofrecidas por el gobernador civil; *El Diario de Huesca*, 9/8/1931, p. 1.

69 La circular, en *El Noticiero* y *Heraldo de Aragón*, 1/1/1932, pp. 11 y 27, respectivamente.

petente procesiones, rogativas, rosarios de la aurora y todo tipo de actos externos y colectivos de culto, contaran o no con la intervención del clero. La norma no afectaba a los entierros ni a los cortejos funerarios que los acompañaban de forma procesional, porque entendía que su finalidad principal no era exteriorizar públicamente una religión.

Sin embargo, el hecho de que la autorización requiriera un informe previo de las alcaldías dejaba prácticamente en sus manos la posibilidad de que se pudieran celebrar o no. A ello habría que añadir decisiones como la del gobernador de Zaragoza, que delegaba en gran medida en ellas para asuntos de esta índole. De ahí las diferencias de criterio entre unas localidades y otras en función del talante y de la ideología anticlerical de los miembros de los distintos concejos.[70]

Igualmente habría que tener en cuenta la adscripción ideológica de los gobernadores civiles para entender disposiciones dispares ante situaciones similares. Si el de Zaragoza, en espera de legislación más concreta, adoptó una postura más liberal sobre el tema, el de Teruel, Manuel Pomarés, publicó el 28 de enero de 1932 una circular en la que, en vista de algunos sucesos revolucionarios acaecidos en la provincia ese mes de enero, pedía a los alcaldes y párrocos que se abstuvieran de solicitar permisos para celebrar manifestaciones o procesiones del culto católico en la vía pública porque no iba a concederse ninguna. En vísperas de Semana Santa, sin embargo, atendió las demandas presentadas, denegando unas y aprobando otras; pero acabó modificando algunas de sus primeras decisiones en función de los informes remitidos por los ayuntamientos. Este fue el caso de Alcañiz, donde la autorización inicial concedida a principios de marzo fue revocada en las vísperas de su celebración. A pesar de ello, se congregó un gran número de vecinos ante el Ayuntamiento pidiendo permiso para poder tocar los tambores. Una vez consultado el gobernador, este accedió, siempre que el orden quedara garantizado. Al final, tanto en Alca-

70 Por ejemplo, en Ojos Negros el cura de Ntra. Sra. del Pilar fue denunciado por el alcalde al gobernador civil de Teruel por llevar el viático a una anciana enferma sin autorización; cuando el sacerdote se dirigió al gobernador, este le comunicó que los viáticos no entraban en la categoría de procesiones y, por tanto, quedó sin efecto la denuncia; también le rogó que, si no era de esencia administrarlo solemnemente, disimulara para evitar intransigencias de los radicales; carta al Arzobispado de Zaragoza de 18 de febrero de 1932, ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1931.

ñiz como en Calanda, los lugareños acabaron saliendo con tambores y túnicas según la costumbre.[71]

Estos acontecimientos, así como la asistencia de abundante público a los actos programados en el interior de los templos en sustitución de las procesiones suprimidas, fueron destacados por la prensa confesional y también por la llamada «prensa del trust» —como *Heraldo de Aragón*— para resaltar la religiosidad y el fervor del pueblo, en contraste con las decisiones de sus gobernantes. Ahora bien, si a partir de ahí este diario indicaba que la ausencia de incidentes, prueba de la respetuosa tolerancia de los ciudadanos a las creencias de los demás, debía servir de lección a los «laizantes de todo trapo» y a los irrespetuosos con la tradición, *El Noticiero* hablaba de ofensa a los sentimientos religiosos de los subordinados por parte de las autoridades. Englobaba, además, en esta calificación disposiciones tales como mantener abiertas las oficinas estatales al ser día laboral, prohibir los oficios religiosos en los establecimientos oficiales donde era costumbre celebrarlos o no interrumpir el tráfico rodado el Jueves Santo.[72]

Sin embargo, no todas las procesiones que se dejaron de celebrar se suspendieron por decisión gubernamental. En algunas localidades fueron las propias cofradías las que acordaron, en las vísperas de Semana Santa de 1932, no sacar las procesiones típicas de esas fechas. Al igual que habían hecho las autoridades civiles, esgrimieron el temor a las perturbaciones del orden público que pudieran producirse durante su desarrollo. En Huesca, por ejemplo, la Archicofradía de la Vera Cruz se inclinó por no sacar la procesión el Viernes Santo y, en Zaragoza, las autoridades eclesiásticas se

---

71 *República* (Teruel), 26/3/1932; *Heraldo de Aragón*, 27/3/1932, p. 9; *El Noticiero*, 27/3/1932, p. 3, señala que no hubo incidentes, excepto algunas discusiones «iniciadas por una docena de perturbadores que viendo el ambiente religioso que dominaba optaron por desaparecer». No fueron autorizadas las procesiones de Híjar y Calanda (Teruel) (*Heraldo de Aragón*, 24/3/1932, p. 9), las de Brea de Albarracín (Teruel) y las de Teruel, donde los actos se celebraron exclusivamente en el interior de las iglesias (*Heraldo de Aragón*, 24/3/1992 y 25/3/1932). En la provincia de Zaragoza, se negó permiso a las procesiones de Semana Santa en Luesia y Torrellas, donde se suprimieron todas menos la del Santo Entierro (*Heraldo de Aragón*, 26/3/1932 y 27/3/1932); en Tauste, donde tampoco se permitió llevar procesionalmente el viático a los enfermos el domingo de Cuasimodo, y en Biel, donde no pudo celebrarse el vía crucis (*El Noticiero*, 2/4/1932 y 10/4/1932).

72 *El Noticiero*, 24/3/1932, p. 3, «La religiosidad del pueblo zaragozano»; *Heraldo de Aragón*, 26/3/1932, «Los cultos religiosos de Viernes Santo revistieron extraordinaria brillantez».

mostraron conformes con la propuesta de la Hermandad de la Sangre de Cristo de no realizar la del Santo Entierro el Viernes Santo, si bien dicha Hermandad había votado a favor de hacerla el 28 de febrero.[73]

A pesar de las garantías de protección dadas por las autoridades civiles, no podemos cuestionar la veracidad de la percepción del peligro por parte de las cofradías. Sería necesario, sin embargo, acceder a sus archivos para dilucidar con exactitud los motivos de resoluciones tan graves como los que llevaron a la Hermandad de la Sangre de Cristo a cambiar radicalmente de opinión en un plazo de quince días. Sólo así podríamos comprobar si este retraimiento constituía, además, una forma de protesta frente a la política laicista de la República, impresión que se desprende de los comentarios de la prensa católica aprobando la negativa de las cofradías sevillanas a sacar las procesiones de Semana Santa en 1932.[74] Con ocasión de otras fechas señaladas del calendario católico, las autoridades eclesiásticas de algunas localidades mantuvieron esta táctica y decidieron sustituir las tradicionales procesiones por otras en el interior del templo, sin acudir al poder civil en busca del correspondiente permiso.[75] Sin embargo, apenas se adoptó esta práctica en las fiestas patronales de los pueblos, por lo que se celebraron casi todas, excepto las no permitidas por la autoridad civil o aquellas en las que no se solicitó autorización.[76]

---

73 Lo de Huesca, en *El Radical* (Huesca), 15/3/1932, p. 8, «Nota de la Comisión de Ferias»; lo de Zaragoza, en *Heraldo de Aragón*, 1/3/1932 y 15/3/1932. La junta directiva de la VOT de Cariñena (Zaragoza) adoptó una posición similar (*Heraldo de Aragón*, 6/3/1932, p. 2). En Épila (Zaragoza), los mayordomos de las cofradías y el ecónomo acordaron retirar las procesiones, «aunque casi podría asegurarse que nada anormal hubiera sucedido», según *El Noticiero*, 31/3/1932, p. 3.

74 *El Noticiero*, 30/3/1932, p. 8, «La procesión del estrépito y del silencio». Un análisis de las distintas causas que motivaron la actitud de las cofradías sevillanas, entre ellas el deseo de infligir un castigo a las autoridades republicanas por su política anticlerical, en Leandro Álvarez Rey, *La derecha en la II República: Sevilla, 1931-1936*, Sevilla, Universidad y Ayuntamiento de Sevilla, 1993, pp. 215-235.

75 Por ejemplo, en la festividad de los Santos Mártires en Teruel, la junta de la Hermandad de los Santos Mártires decidió celebrar la procesión dentro del templo, según *Heraldo de Aragón*, 27/8/1932, p. 6.

76 En Cariñena (Zaragoza), los católicos no hicieron las debidas gestiones ante la autoridad provincial (*El Noticiero*, 20/9/1932, p. 7). En Tauste (Zaragoza), estaban prohibidas las procesiones de las fiestas de Ntra. Sra. de Sancho Abarca desde 1932 (*El Noticiero*, 3/5/1933, p. 5). *El Noticiero*, 13/9/1933, p. 3, se quejaba de la negativa del gobernador a conceder autorización para las fiestas de Longares (Zaragoza), a pesar de haberla dado el alcalde, siendo que se celebraban en la mayoría de los pueblos.

Acabado el verano y con él el periodo de mayor número de fiestas patronales, el balance de *Heraldo de Aragón* destacaba que en la mayoría de los pueblos perduraban por convicción o por tradición las ceremonias religiosas en honor del patrón, aunque ya sin el concurso oficial, así como el respeto popular hacia dichos actos. Y, siguiendo al diario madrileño *Ahora*, concluía en la necesidad de acabar con las actitudes sectarias de algunas autoridades locales de la España rural, imponiendo una práctica política uniforme y tolerante en todo el país en este tema. Era necesario reglamentar la cuestión para acabar con las divergencias existentes al depender en gran medida del criterio de las autoridades locales. Sólo así se evitaría que la República pudiera ser acusada de persecución a la religión, que sus enemigos utilizaran la religión como arma política y que la actitud serena de las altas dignidades de la Iglesia se extendiera a los últimos cargos de la jerarquía eclesiástica.[77]

Sin embargo, esta divergencia de actuaciones continuó porque, como recordaba el gobernador civil de Zaragoza a una comisión de republicanos de Zuera en agosto de 1933, la autorización era competencia de los alcaldes, quienes podían hacerlo siempre que con ello no se diera lugar a perturbaciones del orden. Mientras en Zaragoza el gobernador siguió delegando en los alcaldes, el de Teruel impuso a comienzos de 1933 una mayor unidad, pero a costa de prohibir implícitamente todas las procesiones que no fueran las tradicionales en honor de los santos patronos de los pueblos.[78]

A partir de las referencias de la prensa católica, da la impresión de que el número de procesiones no celebradas por las calles aumentó en 1933, aunque no podemos corroborarlo a causa de la propia fragmentación y escasez de los datos periodísticos, y por la falta de información al respecto en los archivos consultados. La Semana Santa de 1933 parece la más afec-

---

77 *Heraldo de Aragón*, 24/9/1932, p. 1, «Respeto a las creencias». Por entonces, ideas como que la supuesta persecución religiosa de la República estaba provocando un cambio de opinión entre la población con respecto al régimen y una mayor participación y devoción en los actos de culto eran ampliamente difundidas por la prensa católica; un ejemplo, en *El Noticiero*, 9/6/1932, p. 1, «Notas al margen».

78 La circular del gobernador Ceferino Palencia, en *República* (Teruel), 14/2/1933, p. 2. Lo de Zuera, en *El Noticiero*, 10/8/1933, p. 1, «El sectarismo de unos republicanos»: la comisión mencionada visitó al gobernador para manifestar su extrañeza y oposición a la decisión del alcalde del pueblo, socialista, porque no tenía inconveniente en autorizar la procesión de las fiestas.

tada, influyendo quizás en ello la coincidencia del Viernes Santo con el aniversario de la proclamación de la República. De todos modos, no es posible dilucidar en muchos casos si la responsabilidad recaía en la prohibición gubernativa, en la decisión de las cofradías o en la falta de organización católica para solicitar el correspondiente permiso de la autoridad. Sea como fuere, no hubo procesiones en Zaragoza, Huesca, Teruel, Alcañiz (Teruel), Jaca y Ayerbe (Huesca), Calatayud, Épila, Salvatierra, Luna, Castiliscar, Azuara, Grisén y Calatorao (Zaragoza). En esta última localidad, la iglesia se tuvo que cerrar el Viernes Santo por la tarde y se suspendieron todos los actos religiosos de esos días.[79]

La «Buena Prensa» se dedicó a resaltar la religiosidad del pueblo, la continuidad de la tradición de cerrar establecimientos, bares, cafés y espectáculos; la música sacra que se podía escuchar en la radio el Jueves Santo y la suspensión de las emisiones al día siguiente; el aumento de la asistencia a los oficios religiosos, incluso de hombres antes alejados de la Iglesia; la escasa brillantez de los actos organizados para conmemorar el aniversario de la República y su nula repercusión en el descenso del número de fieles en los actos de culto; y ofreció algún ejemplo de localidades en las que las protestas de los vecinos habían conseguido bien revocar la prohibición municipal, bien dejarla sin efecto.[80] Incluso utilizó el argumento, anatemizado el año anterior, del efecto negativo que la ausencia de actos públicos de culto producía en el turismo y en la economía de ciudades como Zaragoza.

El siguiente paso de la prensa confesional consistió en hacer un llamamiento a la población católica para manifestar, con signos externos típicos de algunas festividades religiosas, sus sentimientos cristianos y su apego a la

---

79 *El Noticiero*, 6/4/1934. p. 6. Al ser la primera vez que no salían las procesiones en Caspe (Zaragoza), *El Noticiero*, 9/4/1933, p. 4, se preguntaba si la culpa era del pueblo o de las cofradías. En Fuentes de Ebro (Zaragoza), se prohibió la procesión del Viernes Santo celebrada hasta ese año, pero no la del Domingo de Resurrección (*El Noticiero*, 19/4/1933).

80 Caso de Híjar (Teruel), donde, según *El Noticiero*, 13/4/1933, p. 7, la juventud, para expresar su malestar por la suspensión de las procesiones por el gobernador, llevó por su cuenta el Domingo de Ramos el paso de la entrada de Jesús de Jerusalén desde el Calvario a la iglesia parroquial. En Bolea (Huesca), el alcalde, ante las demandas de los vecinos, revocó su propia decisión de prohibir la procesión del Viernes Santo, tomada por los rumores de posibles alteraciones del orden, según el mismo diario, 18/4/1933, p. 18.

Iglesia, con objeto de desmentir la idea de que en España decrecía la fe católica. Así lo hizo *El Noticiero,* animando a colocar los tradicionales tapices y colgaduras en los balcones el 23 de junio de 1933, día del Sagrado Corazón. Este mensaje y las decisiones tomadas por el gobernador civil de Teruel y algún que otro alcalde de otras provincias aragonesas, prohibiendo tanto la procesión como las colgaduras en las fachadas de las casas, ponían de manifiesto una tensión creciente en torno a las manifestaciones externas de culto.[81] Asimismo demostraban que se mantenían las divergencias entre unas localidades y otras a la hora de consentir o prohibir las manifestaciones públicas de culto, lo que indirectamente reflejaba en qué localidades era más intenso el conflicto clericalismo-anticlericalismo.

Con la victoria de las derechas en noviembre de 1933 y la sustitución de los gobernadores civiles por otros más afines al nuevo gobierno, siguieron existiendo esas diferencias entre localidades, aunque disminuyeron especialmente en aquellas provincias en que los responsables políticos recién nombrados decidieron delegar menos en los alcaldes. La legislación continuó siendo la misma, pero aumentó el número de actos públicos de culto a causa de esa nueva disposición de los gobernadores. El de Teruel, por ejemplo, concedió una autorización conjunta a todos los pueblos de la provincia ante la proximidad de Semana Santa.[82] Y, además, animados por el nuevo contexto político más favorable a sus demandas, apenas hubo retraimiento alguno por parte de los católicos a la hora de solicitar autorización de la administración para celebrar los actos públicos de culto.[83] En Alcañiz (Teruel), por ejemplo, no sólo lo hicieron, a diferencia del año anterior, sino que, además, ante la firmeza del alcalde en su convicción de que las procesiones atentaban contra el régimen establecido y el sentir de los republicanos locales, recorrieron el pueblo recogiendo firmas para pre-

---

81 La circular del gobernador de Teruel, de 20/6/1933, justificaba la decisión como una consecuencia de la prohibición constitucional de toda manifestación externa de culto; *Acción*, 21/6/1933, p. 2. La prohibición del alcalde de Novallas (Zaragoza), en *El Noticiero*, 25/6/1933, p. 6. En Zaragoza, donde no se prohibieron las colgaduras, hubo algunos incidentes esa jornada.

82 *Acción* (Teruel), 27/3/1934, p. 1. Muestras de la pervivencia de cierta autonomía de los alcaldes, delegados por el gobernador civil, en Quinto (Zaragoza), donde el alcalde prohibió la procesión del Año Nuevo, en contra de su práctica habitual de autorizarlas todas, según *El Noticiero*, 13/1/1934, p. 7; y en Cariñena (Zaragoza), donde el alcalde prohibió la hogueras de San Antón la víspera de celebrarse (*El Noticiero*, 25/1/1934, p. 2).

sentarlas al gobernador, avalando la demanda. Posteriormente, volvieron a visitar al alcalde con motivo del informe negativo que envió al gobernador. Por su parte, *El Noticiero* solicitó a este que averiguara el sentir del pueblo y que tomara interés en el tema, ante los posibles desórdenes que pudieran acaecer por la postura del alcalde. Al final, las procesiones recorrieron las calles de la localidad, como en la mayoría de las poblaciones aragonesas.[84]

Estas circunstancias se mantuvieron hasta la victoria del Frente Popular en febrero de 1936, de forma que la mayoría de los pueblos celebraron sus tradicionales procesiones durante esos meses.[85] El año 1935 fue el que vivió una mayor restauración de los actos públicos de culto, hasta el punto que del retraimiento practicado en años anteriores por algunas cofradías, autoridades eclesiásticas y asociaciones confesionales, se pasó a reclamar la presencia de los representantes políticos de la comunidad en las procesiones con objeto de realzar su solemnidad.[86]

La prensa católica saludó la celebración de las procesiones como una auténtica restauración del culto público, destacando los años transcurridos sin ellas. Fue en este contexto en el que se produjeron algunas de las acciones anticlericales más destacadas en Aragón contra las manifestaciones públicas de culto. Pero en el ambiente de reforzamiento de las derechas y

---

83 En Huesca no salió la procesión del Viernes Santo; *El Pueblo* (Huesca), 1/4/1934, criticó que los católicos no hubieran hecho ninguna gestión e insistió en el perjuicio para el comercio local.

84 *Acción* (Teruel), 18/2/1934, p. 4; y *El Noticiero*, 9/3/1934, p. 7; 25/3/1934, p. 6. No hubo procesiones en Caspe (Zaragoza) por «dificultades para la concesión del permiso» (*El Noticiero*, 28/3/1934, p. 7), en Grisén (Zaragoza) (6/4/1934, p. 6) y en Chiprana (Zaragoza), suspendidas por el párroco «por las circunstancias que se atraviesan», según *El Noticiero*, 3/4/1934, p. 1. En Lagata (Zaragoza), se celebraron a pesar del intento del alcalde por revocar el permiso, según *El Noticiero* 6/4/1934, p. 6.

85 Excepciones mencionadas en *El Noticiero*: la procesión de San Luis en Borja (Zaragoza) (13/7/1934, p. 7), las de las fiestas de Alcañiz (Teruel) (23/8/1934, p. 7), en Torrevelilla (Teruel) (26/8/1934, p. 6), en Épila (Zaragoza) (23/9/1934, p. 7) y la de la Virgen de la Peña en Calatayud (Zaragoza), por el informe de Alcaldía previendo desórdenes (6/9/1934, p. 2).

86 *El Noticiero*, 10/4/1935, p. 5, «Prejuicios y lastres», apoyando la petición de la Hermandad de la Sangre de Cristo al alcalde de Zaragoza para que presidiera la procesión del Santo Entierro en la ciudad. Un mes antes el gobernador había recordado, al conceder autorización para este acto, que jamás se había denegado, que la decisión de no sacarla había dependido de la libre voluntad de sus organizadores; *El Noticiero*, 13/3/1935, p. 3.

de represión del movimiento obrero, el retraimiento carecía de sentido. Por ello, a pesar de los incendios provocados de los pasos de Semana Santa en Zaragoza y en Huesca en abril de 1935, las procesiones del Santo Entierro se celebraron con total normalidad, desprendiendo, eso sí, un cierto aroma a desagravio.

Toda esta reacción acabó, sin embargo, en febrero de 1936, porque la victoria electoral del Frente Popular supuso la vuelta a una aplicación restrictiva de la legislación sobre las ceremonias públicas de culto.

5.2.4. Entierros y cementerios

Entre todas las manifestaciones de culto, los viáticos y los enterramientos reflejaron una casuística específica, resultado de su ambigua consideración como acto público de culto, lo que a su vez daba lugar a grandes divergencias entre unas localidades y otras a la hora de autorizarlos o prohibirlos. Así, mientras el gobernador civil de Teruel revocaba una denuncia impuesta por la Alcaldía de Ojos Negros a un sacerdote de la localidad por llevar el viático sin permiso de la autoridad, aduciendo que tal tipo de actos no entraban en la prohibición de las manifestaciones públicas de culto, una circular de la secretaría del Arzobispado de Zaragoza advertía, en marzo de 1932, a los sacerdotes de la diócesis, que, si iban a celebrar los viáticos en forma de procesión el domingo de Cuasimodo, debían pedir permiso al gobernador civil.[87] La Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas eliminó la ambigüedad al considerar la administración del Santísimo como manifestación pública de culto y, como tal, sujeta al permiso de la autoridad. Sin embargo, la urgencia con la que se solía requerir a los sacerdotes para administrarlo a individuos normalmente moribundos dificultaba el cumplimiento de la normativa legal, con lo que se arriesgaban a ser denunciados y sancionados con multas si no solicitaban el correspondiente permiso.[88]

---

87 Circular de 31 de marzo de 1932, en ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1932.

88 Ante esos problemas, el cura de Villamayor (Zaragoza) pidió al arzobispo, en carta de 1 de julio de 1933, una instrucción sobre cómo llevar el viático, pública u ocultamente; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1933.

Un problema parecido se planteaba en torno a los enterramientos, en cuanto se seguían una serie de ritos que podían identificarse como manifestaciones públicas de culto: por ejemplo, el hecho de que el sacerdote acudiera revestido a la casa del difunto y presidiera el cortejo fúnebre hasta el cementerio con la cruz alzada. La Iglesia no los consideraba como tales y, por tanto, aseguraba que no podían ser prohibidos por la autoridad civil; si existían pruebas de la voluntad del difunto sobre el modo como quería ser enterrado, aquella no podía negar la autorización si se le pedía, ni sancionar a un sacerdote que no la hubiera solicitado. La realidad, sin embargo, no era tan unívoca, y más de un clérigo fue multado por asistir revestido a algún entierro, tocar las campanas o presidirlo con cruz alzada.[89]

Además, no se aplicaba la misma normativa en unas provincias y en otras. En Teruel, el gobernador civil emitió el 24 de mayo de 1932 una comunicación según la cual en los entierros de aquellas personas que hubieran expuesto su deseo de ser enterradas religiosamente sólo se podían hacer los ritos dentro del cementerio. En Huesca, sin embargo, se permitía que el clero acudiera a la casa del difunto para la ceremonia religiosa, siempre que la ruta seguida para la conducción del cadáver fuera directamente de ese punto al cementerio.[90] Poco tiempo después el primero

---

89 Por ejemplo, la multa del gobernador de Teruel a un cura de Andorra por asistir a dos funerales revestido, según *El Noticiero*, 3/7/1932, p. 8; o la prohibición del alcalde de Castellote (Teruel) al clero de asistir revestido y con cruz alzada a los entierros, por temor a ser multado por el gobernador de la provincia, según carta de 2 de octubre de 1933 al Arzobispado de Zaragoza; la prohibición de hacer entierros y otros actos de culto por la vía pública sin el correspondiente permiso de la Alcaldía aparece en el oficio de la del barrio de Rivas de Ejea de los Caballeros (Zaragoza) de 8 de abril de 1933; sobre la división existente entre los vecinos de Ojos Negros (Teruel), partidarios unos y contrarios otros a que el cura fuera a casa del difunto a buscar el cadáver, escribe el sacerdote de la parroquia de Ntra. Sra. del Pilar el 18 de febrero de 1932; todas las cartas, en ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpetas 1933, 1931 y 1931, respectivamente.

90 Resolución del Ayuntamiento de Graus tras consultar con el gobernador civil de Huesca, según carta del cura al obispo de Barbastro de 18 de junio de 1932; ADB, sección «Correspondencia Diócesis, Arciprestazgo de Graus. II», legajo 938, fascículo «Graus». La comunicación del gobernador civil de Teruel, en la carta de 31 de mayo de 1932 del párroco de Montalbán al Arzobispado de Zaragoza; ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpeta 1932. La orden del mismo gobernador citada a continuación en el texto aparecía recogida en *El Noticiero*, 30/7/1932, p. 3. No por ello debieron de acabar los conflictos, según se desprende de la circular del provisorato de Teruel de 18 de abril de 1934 sobre entierros, viáticos y toques de campanas, animando a los párrocos de la provincia a denunciar al Obispado los abusos de las autoridades locales contra el libre ejercicio del culto católico; *BEOT*, 25/4/1934, pp. 42-43.

insertaba una orden en el *Boletín Oficial de la Provincia,* haciendo saber que en el futuro los entierros no serían considerados como manifestaciones externas de culto. De ahí deducía *El Noticiero* que podían hacerse con cruz alzada sin permiso especial, pues bastaba la expresa voluntad del difunto para dar a la conducción del cadáver el carácter confesional de la religión que hubiera profesado.

Más allá del afán de la política republicana por regular las ceremonias de los entierros en la medida que fueran consideradas o no actos públicos de culto, el gran cambio que introdujo la Segunda República en la materia se centró en la administración de los cementerios. Su secularización, aprobada el 30 de enero de 1932, marcó el final de la división existente hasta entonces entre los cementerios civiles y los religiosos. Siendo una aspiración largamente sentida por los sectores anticlericales del país, muchos municipios se adelantaron y, al amparo del artículo 27 de la Constitución, acordaron el derribo de las tapias que tradicionalmente habían separado ambos recintos en muchas localidades. En Zaragoza, se hizo efectivo el 7 de diciembre de 1931 y en Teruel el día 13 de ese mes, coincidiendo con el aniversario del fusilamiento de Galán y García Hernández. En Huesca se llevó a cabo ese mismo día, al darse cuenta los asistentes a un acto en el cementerio de la localidad en honor de dichos militares que las tapias seguían en pie.[91]

En un principio, la polémica giró en torno a la regulación del carácter de los enterramientos para lograr que respondieran a la voluntad de los difuntos, según establecía la ley de secularización de cementerios. De acuerdo con ella, los funerales de las personas mayores de veinte años que no hubieran dispuesto nada al respecto, serían estrictamente civiles. Pero al no fijar la forma como un individuo debía hacer constar su voluntad, y dado el tiempo que solía transcurrir entre la muerte y la lectura del testamento —si existía—, la nueva ley dejó abierta una vía a que actuaciones estrictas de las primeras semanas pudieran generar resentimiento en algunas familias, al ver contrariados sus deseos con respecto a los funerales de algún ser querido. No era casualidad que a los pocos días de promulgada la ley, el gobernador civil de Zaragoza insertara una nota en el *Boletín Oficial de la Provincia* aclarando dudas sobre la aplicación de la legalidad en

91 *Heraldo de Aragón*, 8/12/1931 y 15/12/1931; *El Turia* (Teruel), 14/12/1931, p. 4.

ese punto. Como tampoco lo fue el que la crítica católica a dicha ley se canalizara fundamentalmente por ahí, llamando la atención sobre el ataque que suponía a la religión católica del difunto y de su familia la obligatoriedad legal de darle sepultura civil en ausencia de algún documento acreditativo de su última voluntad.[92]

La ley de secularización de cementerios no sólo suponía la desaparición de toda división entre los civiles y los religiosos, sino que también colocaba su custodia, conservación y mantenimiento en manos del municipio y establecía que los ritos funerarios, fueran de la religión que fueran, se harían particularmente ante cada sepultura. La aplicación de esta normativa debía ser inmediata en aquellas localidades donde el cementerio fuera propiedad del ayuntamiento.[93] Si no lo era y el parroquial prestaba servicios propios de un cementerio general, el municipio podía expropiarlo sujetándose a las bases que el poder ejecutivo estableciera. Esto no pudo llevarse a cabo legalmente hasta la aprobación del reglamento de 8 de abril de 1933, pero, como reconocía el *Boletín Eclesiástico Oficial de Teruel y Albarracín*, todo cementerio parroquial estaba obligado por ley a dar sepultura en él, no habiendo otro en la localidad, a los cadáveres de los no fieles.[94]

Teniendo en cuenta las tradicionales competencias de las sacerdotes a la hora de decidir si un individuo era digno o no de ser enterrado en el cementerio católico, no es de extrañar que el ejercicio de esta posibilidad contemplada en la ley constituyera motivo de fuerte tensión entre autoridades civiles y religiosas en torno a la administración de los cementerios. Barbastro, una vez más, ejemplificó este tipo de conflictos desde que, a finales de febrero de 1932, el alcalde ordenó abrir las puertas del cementerio católico para dar sepultura civil a un vecino de la localidad. El Ayuntamiento alegaba en su favor que, como no había cementerio municipal

---

92 *El Noticiero*, 12/3/1932, p. 3; 24/3/1932, p. 3, «Buscando muertos». La nota mencionada del gobernador civil era de 14 de febrero de 1932; *Heraldo de Aragón*, 17/2/1932, p. 3.

93 El Ayuntamiento de Huesca aprobó un informe de la Comisión de Policía Urbana que proponía la entrega al Obispado, a título de depósito, de los objetos de culto de propiedad municipal existentes en la capilla del cementerio; véase AAH, sesión de 16/3/1932. En Fraga (Huesca) fue retirado el crucifijo de la iglesia del cementerio por acuerdo municipal, según *El Cruzado Aragonés*, 14/5/1932, p. 6.

94 *BEOT*, 21/3/1932, pp. 42-43.

en la localidad, correspondía enterrarlo según la ley en el católico, de carácter público, que pertenecía al Cabildo. Sin embargo, el canónigo, administrador de dicho camposanto, rechazó el requerimiento de la Alcaldía, asegurando que no permitiría ningún funeral que no se ajustara a los ritos de la religión católica. Ante esta negativa, y previa consulta al gobernador civil de Huesca, se procedió a enviarle un oficio para que dispusiera lo necesario para la inhumación del finado. Sin embargo, cuando llegó el cortejo fúnebre al recinto se encontró cerrada la puerta central, y, como las llaves le fueron negadas al guardia municipal que acudió en su busca por orden del alcalde, se abrieron las puertas del cementerio violentando las cerraduras —de acuerdo con las instrucciones del gobernador civil, según explicaba el informe de la Alcaldía—. La acción anticlerical aseguró en este caso el cumplimiento de la decisión municipal.

El incidente dio lugar a un escrito de protesta remitido al gobierno civil en el que los firmantes, en representación de los cuatrocientos asistentes al entierro, se quejaban del «escarnio intolerable» que había supuesto la actitud eclesiástica para todos los que pretendían que el Estado fuera laico y respetuoso con las creencias de cada individuo. En su opinión, la ley de secularización de cementerios garantizaba que todos los enterramientos civiles se celebraran sin establecer diferencias con los que se hacían ordinariamente en dicho cementerio; por ello, no podían aceptar que se hubiera abierto la puerta del depósito judicial de cadáveres, sin comunicación con el cementerio, en lugar de la central, la que se utilizaba normalmente, porque daba acceso directo al recinto funerario. Tal desacato a las órdenes de la autoridad civil y tal incumplimiento de las leyes del Estado merecían, a juicio de los firmantes, una dura medida de castigo.[95]

Dos días antes de que ocurrieran estos hechos, la Alcaldía había encargado a una comisión de concejales el estudio de un proyecto de construcción de un cementerio municipal en el plazo marcado por la ley, ya que el Ayuntamiento no contaba con uno propio ni le interesaba la expropiación del general del Cabildo. Dos semanas después se aprobaba la elección de una finca enclavada en la carretera de Huesca a Monzón, y las

95 Dicho escrito, firmado el 26 de febrero de 1932 y remitido al gobierno civil de Huesca, junto al informe de la Alcaldía, en AMB, carpeta suelta: «Detalle Cementerios religiosos». La protesta católica, en *El Noticiero*, 6/3/1932, p. 3, «Barbastro. ¿Atropello? ¿Sectarismo?».

gestiones necesarias para la construcción del recinto quedaron en manos de la mencionada comisión. Sin embargo, la grave situación económica por la que atravesaba el Ayuntamiento, según se puso de manifiesto en el pleno de mayo de 1932, debió de influir en la paralización del proyecto del nuevo cementerio municipal, lo que condicionó el giro de la política consistorial en esta cuestión. Aunque en un principio el consistorio había descartado la posibilidad de reclamar el cementerio católico como propiedad municipal, en noviembre de 1932 acordó colocar un rótulo en su entrada con la inscripción «Cementerio Municipal».[96] A pesar de ello, el Ayuntamiento no podía hacerse cargo del mismo en tanto en cuanto no se aprobara el reglamento para la expropiación de los cementerios católicos contemplada en la ley. Cuando esto ocurrió en abril de 1933, el concejo acordó la inmediata incautación del cementerio general de la ciudad por carecer de otro propio.[97]

Siguiendo los consejos de los boletines eclesiásticos, el representante del Cabildo hizo constar en el acta de la incautación del cementerio llevada a cabo el 3 de mayo de 1933 su protesta por tal acción, no porque no se ajustara a la legalidad vigente, sino por considerarla en sí misma una violación de los derechos de la Iglesia. Entregó las llaves del recinto a la autoridad municipal, solicitó del alcalde permiso para retirar de la capilla del camposanto el Santo Cristo y el retablo, y se ofreció para facilitarle los antecedentes y noticias del archivo necesarios para su gobierno, así como una relación de los propietarios perpetuos y temporales que tuvieran derechos adquiridos sobre las sepulturas. Con ello no se satisfacían las demandas de la Alcaldía que exigía la entrega de todos los antecedentes y registros que obraran en poder del Cabildo, tanto respecto a las inhumaciones practicadas como a las propiedades funerarias concedidas, pero se seguía el consejo eclesiástico de no entregar los libros de cuentas, ni el resto de la documentación relativa a la administración de los cementerios. Aunque el Cabildo se desligó en una nota ante los ciudadanos de todas sus obligaciones en relación con el cementerio, presentando al Ayuntamiento como el nuevo encargado de su administración y conservación, mantuvo una táctica dilatoria con respecto a la

96 AAB, sesiones de 24/2/1932, 9/3/1932, 11/5/1932 y 23/11/32.

97 AAB, sesión de 26/4/1933. El reglamento sobre incautación de cementerios fue aprobado el 8 de abril de 1933. El acta de la incautación, en AMB, carpeta M. «Pleito mayor cuantía cementerio».

entrega de la documentación prometida. Tras algunas reclamaciones de la Alcaldía, fue finalmente remitida el 6 de julio de ese mismo año.[98]

Al igual que ocurrió con el seminario, la cuestión del cementerio acabó en los tribunales. En cumplimiento de lo prometido por el delegado eclesiástico en el acto de incautación, el Obispado presentó al Ayuntamiento un escrito en el cual apoyaba sus derechos de propiedad sobre el cementerio general de la ciudad. Sin embargo, el consistorio no respondió a las reiteradas demandas del Cabildo para que los reconociera. Por ello, interpuso ante el Juzgado de Primera Instancia de la localidad una demanda contra el Ayuntamiento por la propiedad del cementerio. En el juicio de mayor cuantía promovido por el Obispado, este pedía que se declarara que el cementerio general de Barbastro le pertenecía en pleno dominio con todos su anexos y, en consecuencia, exigía que el Ayuntamiento le entregara todos los frutos y rentas que hubiera producido o podido producir desde su incautación hasta que se hiciera firme la expropiación, así como que le devolviera los libros originales del archivo del cementerio entregados al consistorio.[99]

La sentencia dictada el 15 de febrero de 1936 dio la razón al Cabildo. El Ayuntamiento se vio obligado a entregarle las rentas que correspondían desde el 27 de febrero de 1934, fecha en que el consistorio recibió el primer requerimiento de la autoridad eclesiástica para que la reconociera como propietaria del cementerio. Disconforme con el veredicto, el Ayuntamiento aprobó por unanimidad presentar recurso de apelación a la Audiencia Territorial de Zaragoza, apoyándose en que uno de los considerandos de la sentencia reconocía que el municipio había contribuido a la construcción del cementerio antiguo aportando el terreno.[100]

---

98 La nota del Cabildo, en *El Cruzado Aragonés*, 6/5/1933, p. 1. *BEOT*, 15/6/1933, pp. 97-99, recogía instrucciones para las párrocos, extraídas del *Boletín de la Diócesis de Toledo*, en caso de que el cementerio parroquial de su localidad fuera incautado.

99 AMB, sesión extraordinaria de 17/6/1935, para tratar el tema del cementerio. La actuación eclesiástica por vía judicial también se dirigió contra las incautaciones de los cementerios viejos ya no utilizados como tales, basándose en que, legalmente, tal expropiación sólo podía afectar a aquellos camposantos que funcionaran como cementerios generales de la comunidad; véase el caso de Altorricón (Huesca), en *El Noticiero*, 26/1/1933, p. 8, o el de El Burgo de Ebro (Zaragoza) en carta del párroco de 8 de mayo de 1936; ADZ, legajo «Interesantísimos documentos República-Guerra-Posteriores. Años 1900-1940», carpeta 12.

100 AAB, sesión de 19/2/1936; la copia de la apelación de 20/2/1936, en AMB, carpeta M. «Pleito mayor cuantía cementerio».

El recurso no se había resuelto cuando se produjo la sublevación militar, por lo que, al quedar la ciudad en la zona republicana de Aragón, continuó siendo efectiva la incautación a favor de los sucesivos consejos locales de Barbastro. Como en otros ámbitos de la vida local, la imposición de un nuevo orden tras la llegada de las tropas franquistas acabó con esa situación. La comisión gestora recién nombrada acordó por unanimidad, en sesión de 19 de mayo de 1938, devolver el cementerio al Cabildo y desistir del recurso de apelación entablado ante la Audiencia de Zaragoza.[101] Concluía así un contencioso que, como el del seminario, había viciado las relaciones entre las autoridades civil y religiosa de la ciudad de Barbastro a lo largo de la República.

La ley de 30 de enero de 1932 legislaba también sobre los cementerios privados entonces existentes, a los que respetaba aunque sin permitir su ampliación ni la creación de otros nuevos. Además, encargaba a los ayuntamientos la realización de un inventario de los implantados en cada término municipal, en el que se recogieran las listas de las personas que podían ser enterradas en ellos. En el caso de los conventos que dispusieran de uno, se reconocía el derecho a ser inhumados en él únicamente a los religiosos que formaran parte de la comunidad en la fecha de publicación de la ley, previa comunicación al consistorio a fin de que este ordenara los avisos y diligencias procedentes para el sepelio.

En general, esta cuestión no creó grandes problemas porque los ayuntamientos estaban obligados por ley a respetar su pervivencia, si bien en alguna ocasión se negó la concesión de la licencia de enterramiento por aplicación errónea de la ley. Los mayores conflictos se planteaban cuando las congregaciones religiosas no solicitaban debidamente al Ayuntamiento la inclusión de su cementerio privado en el inventario correspondiente, adjuntando la lista de los miembros que tenían derecho a recibir sepultura en él por morar en el convento antes del 30 de enero de 1932. Esto es lo que debió de pasar en Huesca cuando el Ayuntamiento denegó el permiso a las religiosas de Santa Clara para enterrar a una de sus hermanas en el cementerio de la congregación, por no haber presentado el censo correspondiente a su comunidad. Cuando posteriormente elevaron una instancia a la Alcaldía, relativa a la utilización del cementerio privado, el pleno

101 AAB, sesión de 19/5/1938.

la desestimó por haberlo hecho fuera del plazo de un mes marcado por la ley de 30/1/1932 y su reglamento de 8/4/1933.[102]

Convendría resaltar, por último, que las competencias municipales en relación con los entierros no se agotaban en las atribuciones que la ley de secularización de cementerios confería a los ayuntamientos en la administración de dichos recintos. En cumplimiento de sus competencias sobre salud pública, continuó dependiendo de ellos el control sobre el traslado de cadáveres. Antes de la República esta cuestión ya había sido motivo de enfrentamiento si algún consistorio limitaba el recorrido que podía hacer el cadáver desde su domicilio hasta el cementerio alegando razones higiénicas. Con el nuevo régimen, estos conflictos, cuando surgían, se presentaban desde otro ángulo: las limitaciones ya no respondían a medidas de salud pública, sino a la aplicación que algunas autoridades municipales hicieron de la normativa sobre manifestaciones públicas de culto, incluyendo los entierros entre estas.

En este orden de cosas el Ayuntamiento de la capital aragonesa adoptó una disposición novedosa que, en principio, no formaba parte de ningún programa anticlerical: la municipalización de la recogida de cadáveres, labor que hasta entonces venía desempeñando como acción humanitaria la Hermandad de la Sangre de Cristo. Sin embargo, la reacción del órgano católico de la ciudad colocó de lleno el acuerdo municipal en el conflicto clericalismo/anticlericalismo al considerarlo como «un nuevo atentado a los sentimientos cristianos de la ciudad».[103] El concejal presidente de la beneficencia municipal, por su parte, no expresó ningún argumento laicista para justificar la medida, sino simplemente la necesidad de organizar el servicio de la forma más conveniente para los intereses de la ciudad. El consistorio valoró que, por disponer del personal y los locales necesarios, municipalizar el servicio le saldría más barato que delegar en una aso-

---

102 AAH, sesión de 11/3/1936; *El Pueblo* (Huesca), 4/3/1936, aprovechaba la ocasión para denunciar cuatro enterramientos «clandestinos» habidos en los cementerios de dos comunidades religiosas de la ciudad durante el bienio radical-cedista, por cuanto, careciendo de permiso, ni siquiera los habían notificado a las autoridades.

103 *El Noticiero*, 17/5/1932, p. 1, «Un nuevo acto de sectarismo de nuestro ayuntamiento»; 18/5/1932, p. 8, «Levantar muertos». Por su parte, *Vida Nueva*, 21/5/1932, p. 1, se hacía eco de las razones aducidas por el Ayuntamiento —el ahorro de dinero—, incidiendo en ellas en clave anticlerical.

ciación privada. Ante el recurso de la Hermandad, la corporación se ratificó en su acuerdo, aunque sin perder el contacto con dicha organización católica, pues remitía a una futura entrevista entre ambas entidades para hallar una fórmula que le permitiera a aquella seguir prestando su ayuda moral y caritativa en dicha labor.[104]

La experiencia debió calmar los recelos de los sectores católicos, pues, cuando meses más tarde la minoría radical-socialista propuso una moción en favor de la municipalización del servicio de pompas fúnebres para mejorarlo y aumentar los ingresos municipales, la reacción del diario católico fue mucho más mesurada. No la apoyaba, si bien anunciaba resignado que podía llegar a aceptarla siempre y cuando no conllevara una aplicación estricta del laicismo, obligando por ejemplo a eliminar los signos religiosos en los coches fúnebres. Sea como fuere, la cuestión no volvió a suscitar el interés ni las críticas de la prensa católica.[105]

5.2.5. Nombres de calles, fiscalidad y toque de campanas

Beneficencia, enseñanza, manifestaciones públicas de culto y cementerios fueron los ámbitos principales en que ayuntamientos y diputaciones desarrollaron las aspiraciones laicistas de los sectores republicanos progresistas y del movimiento obrero revolucionario. Existían, sin embargo, otros campos de la política local en los que se podían adoptar decisiones anticlericales muy significativas desde el punto de vista simbólico, como el cambio de los nombres de calles con referente religioso por otros del «santoral republicano»;[106] la imposición a las entidades religiosas de los mismos aranceles y arbitrios que debían sufragar el resto de vecinos de la localidad —alquileres de inmuebles de propiedad municipal, eliminación de

---

104 AAZ, sesiones de 22/4/1832 y 27/5/1932; *El Noticiero*, 17/5/1932, 18/5/1932, 19/5/1932 y 28/5/1932, p. 2.

105 AAZ, sesión de 9/12/1932. Sobre la moción *Heraldo de Aragón*, 10/12/1932, p. 5, y 21/12/1932, p. 1; *El Noticiero*, 10/12/1932, 14/12/1932 y 15/12/1932. En Huesca fue una de las medidas de la corporación republicana, pero no suscitó ningún tipo de debate en el pleno, ni atención en la prensa anticlerical de la ciudad; véase AAH, sesión 25/4/1931.

106 Debido a los escasos cambios hechos en Zaragoza —por ejemplo, el de la plaza San Felipe por plaza Gil Berges—, *Vida Nueva*, 1/7/1933, reclamaba al Ayuntamiento que quitara los nombres de santos, beatas y apóstoles de las calles de la ciudad. En Huesca, se acordó que la plaza de Santo Domingo se llamara plaza de Manuel Abad; la de San Vitorián, de Concepción Arenal; y la del Ángel, de Pablo Iglesias (AAH, sesión 30/4/1931).

las exenciones fiscales, pago de contribución, de pavimentación, etc.—;[107] el control efectivo de los bienes de ermitas y santuarios de supuesta propiedad municipal, recintos en los que algunos ayuntamientos impedían incluso la celebración del culto por considerarlos dependencias municipales o por temor a desórdenes;[108] o el intento de reglamentar el toque de campanas.

Ya vimos cómo las campanas y los relojes de las torres de las iglesias habían sido motivo de conflictos entre autoridades civiles y religiosas locales en distintos momentos del primer tercio del siglo XX cada vez que aquellas intentaban colocar entre sus competencias su uso, administración y conservación. Todos los problemas se habían resuelto por vía administrativa o judicial en favor del poder eclesiástico bajo el pretexto de que, como objetos bendecidos y sagrados que eran, dependían del clero. A él correspondía fijar su utilización en función de las actividades cultuales que se desarrollaran en el templo, y él era también el encargado de consentir sus usos profanos en colaboración con la autoridad civil en casos de grave riesgo o peligro para la comunidad. En consecuencia, la lucha infructuosa del poder civil por el control de las campanas, como símbolo de su supremacía sobre el religioso, se fue saldando con la identificación de aquellas como elementos de significado casi exclusivamente religioso.

---

107 Preocupación de las clarisas de Valdealgorfa (Teruel) ante la desaparición de las exenciones fiscales de que disfrutaban, según carta de la superiora al Arzobispado de Zaragoza de 29 de diciembre de 1931; de las capuchinas de Zaragoza ante el requerimiento del Ayuntamiento para que pagaran en diez días 6018,78 pts. de la pavimentación de la calle, según carta de 2 de agosto de 1933; el Ayuntamiento de Valpalmas (Zaragoza) acordó imponer un alquiler de 125 pts. anuales al cura por el arriendo de la casa-curato de propiedad municipal, según carta de este de 13 de noviembre de 1931; las tres, en ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpetas 1931, 1933 y 1931, respectivamente.

108 Imposición de control municipal sobre la capellanía del Santo Cristo en Calatorao (Zaragoza), fundándose en que eran bienes del hospital, según carta del capellán de 7 de julio de 1931 al Arzobispado; intentos frustrados del Ayuntamiento de Luco de Bordón (Teruel) con respecto a los bienes de la ermita de Ntra. Sra. del Pilar (carta del cura de 19 de noviembre de 1933); ambas, en ADZ, legajo «Cartas y documentos 1928-1933», carpetas 1931 y 1933, respectivamente. Prohibición del culto en la ermita de Sta. Ana en Pozuelo (Zaragoza), según carta del párroco de 11 de mayo de 1934; acuerdo municipal de incautar una capilla en Estercuel (Teruel), fundándose en haber atendido a su reparación, según carta del párroco de 28 de mayo de 1936; ambas, en ADZ, legajo «Interesantísimos documentos República-Guerra-Posteriores. Años 1900-1940», carpeta 12.

Eso unido a la progresiva percepción secularizada del tiempo —materializada, por ejemplo, en la existencia de un mayor número de relojes municipales que a comienzos de siglo— hizo que a la altura de los años treinta los ayuntamientos controlados por anticlericales radicales no propusieran ya exteriorizar la supremacía del poder civil sobre el eclesiástico colocando entre sus atribuciones el control de las campanas. Consideraban que, como signo y anuncio de los actos de culto que se desarrollaban en la localidad, debía aplicárseles algún tipo de limitación. Al no constituir una manifestación pública de culto, no se podía obligar al clero a solicitar ante la autoridad civil permiso para tocarlas, pero había una forma indirecta de regular su uso: la imposición de tributos al toque de campanas, o su prohibición total o durante las horas que se consideraban más molestas, aprovechando en este caso las competencias municipales sobre reglamentación del ruido.[109]

Aunque algunos ayuntamientos del primer bienio adoptaron estas medidas, parece que fueron mucho más frecuentes a partir de febrero de 1936. Al menos así lo sugiere la documentación sobre Huesca, donde, ante las dudas y preguntas de algunos ayuntamientos que dedicaban a la materia «unas energías en evidente desproporción con la utilidad de las mismas», el gobernador civil llegó a publicar una circular en la que exhortaba a las corporaciones de la provincia a dirigir la actividad que desplegaban en este tema a otros problemas de mayor envergadura como el paro obrero.[110]

Entre los ayuntamientos oscenses que siguieron esta política estaba el de Barbastro. El 18 de marzo de 1936 acordó por unanimidad prohibir el toque de campanas como anuncio de actos de culto, de festividades reli-

---

109 En Monforte de Moyuela (Teruel) se estableció dicho impuesto, según *El Noticiero*, 22/12/1932, p. 3. *República* (Teruel), 29/1/1932, p. 4, «¡Como en Teruel!», denunciaba al Ayuntamiento de la ciudad por no haber adoptado tal tributo como había solicitado la Casa del Pueblo. En otras ocasiones, se prohibió su uso a las horas que se consideraban más molestas, como hizo el Ayuntamiento de Alagón (Zaragoza) entre las 7 de la tarde y las 9 de la mañana (*Heraldo de Aragón*, 22/11/1932, p. 13). Críticas de *República* (Zaragoza), 15/8/1931, al consistorio de Zaragoza por no seguir el ejemplo de Cuenca en este tema.

110 La circular, de la que proceden las palabras entrecomilladas, en *El Noticiero*, 9/5/1936, p. 18. Una nueva circular en la misma dirección, en *El Pueblo* (Huesca), 29/6/1936. *BEOH*, 1/7/1936, pp. 166-167, argumentaba una serie de razones por las que era ilegal el tributo sobre el toque de campanas «ante los casos, ya muy repetidos, de disposiciones en contrario por parte de los Alcaldes».

giosas y de cualquier otro que no fuera expresamente autorizado por la Alcaldía, alegando tanto las molestias causadas por el ruido como el reto que suponía a las creencias y opiniones opuestas de los vecinos, en la medida que servía de anuncio «de actos contrarios al sentir de una gran parte de la población». En el escrito de reposición que la autoridad eclesiástica presentó para solicitar la revocación del acuerdo, se argumentaba su ilegalidad por cuanto vulneraba las leyes generales de la República que proclamaban la libertad de conciencia y de cultos, con el consecuente disfrute de los bienes eclesiásticos según su naturaleza y destino; como el de las campanas no era otro que producir sonidos, no podía prohibir su uso. Se alegaba también que el Ayuntamiento se excedía en el modo de aplicar dicha medida porque sólo la imponía a las campanas de la Iglesia Católica y la supresión del toque de campanas infligía un grave daño social y sentimental a la comunidad acostumbrada a regular su vida con arreglo a sus tañidos. El escrito no surtió ningún efecto y el tema acabó finalmente en el Juzgado al interponer la diócesis de Barbastro un recurso contencioso-administrativo ante el tribunal correspondiente.[111]

De todas estas actuaciones «menores» de la política anticlerical desarrollada por las autoridades locales y provinciales, las relativas al toque de campanas y a las multas a los sacerdotes acusados de combatir al régimen en sus sermones fueron las que originaron mayor tensión en las relaciones con las autoridades eclesiásticas de la localidad y de la diócesis.[112] Como ocurría con otras disposiciones restrictivas para el ejercicio de cualquier manifestación de culto que se pudiera considerar pública, sirvieron de ejemplo para el argumento de la persecución religiosa practicada por la República. Esta idea básica, repetida hasta la saciedad en los medios periodísticos católicos, funcionó, por un lado, como banderín de enganche para

111 AAB, sesión de 18/3/1936; AMB, carpeta suelta «Toque de campanas».

112 La prensa recogía abundantes noticias de multas impuestas por los gobernadores civiles en respuesta a las denuncias que merecían los sermones de los curas que eran interpretados como ofensivos para la República; la gran mayoría se localizaban en la provincia de Teruel, hasta el punto de que el gobernador de dicha provincia envió en abril de 1932 un oficio al Obispado dando órdenes relativas a los sermones de los curas para evitar las multas (*El Turia*, 8/4/1932, p. 3), órdenes que al parecer no se cumplieron, dada la persistencia de las sanciones. Con motivo de la campaña electoral de noviembre de 1933, el gobernador de Zaragoza publicó una nota contra la propaganda política que algunos sacerdotes hacían en los templos, recogida por *Heraldo de Aragón*, 14/11/1933, p. 1.

las críticas que desde la Iglesia y los círculos católicos militantes merecían las leyes que amenazaban la pervivencia efectiva de la infraestructura que aseguraba a la Iglesia su presencia institucionalizada en la sociedad española. Por otro lado, y con consecuencias más graves para la continuidad del régimen, sirvió de ariete que minó los apoyos sociales de la República al cohesionar ideológicamente a los sectores conservadores descontentos, uniendo a ellos amplias capas de la población católica de las llamadas «masas neutras».[113]

113 De la actitud de la Iglesia católica hacia la Segunda República escriben Frances Lannon, *Privilegio, persecución...*, pp. 214-234; Julián Casanova, *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001, pp. 25-39; e Hilari Raguer, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2001, pp. 39-64.

CONCLUSIÓN

En el primer tercio del siglo XX, el anticlericalismo constituyó, a pesar de sus limitaciones, un movimiento colectivo que pugnó por la configuración de un modelo secularizado de Estado y de sociedad frente al modelo confesional defendido por su adversario clerical y encarnado en el sistema de la Restauración. Los escasísimos avances que se produjeron en el camino de la laicización del Estado y de la sociedad a lo largo de las primeras décadas del siglo influyeron decisivamente en la persistencia y en la virulencia del anticlericalismo en la sociedad española de los años treinta, características, ambas, diferenciadoras del anticlericalismo hispano con respecto al de los demás países católicos mediterráneos.

Fueron los momentos de crisis política los que ofrecieron al anticlericalismo la oportunidad de pasar de las críticas a la acción contra el clero y la Iglesia: la primera década del siglo, cuando el régimen de la Restauración se vio más cuestionado tras la derrota militar del 98, y la época de la Segunda República, que intentó transformar radicalmente el orden sociopolítico existente hasta entonces. Ahora bien, en cada uno de esos periodos, el anticlericalismo primó diferentes objetivos.

Los republicanos, a comienzos de la centuria, y junto con los socialistas y anarquistas en los años treinta, fueron los principales impulsores del movimiento anticlerical. Pero no podemos olvidar que existía un substrato anticlerical popular nacido del recelo que despertaba el clero en amplios sectores de población. Muchos de esos sentimientos anticlericales correspondían a un anticlericalismo tradicional, antiguo, crítico con la actuación moral o pastoral de clérigos concretos, pero sin cuestionar el papel del clero o de la Iglesia en la sociedad. Estaban muy lejos de las motivaciones y aspiraciones de los que defendían un anticlericalismo moderno

vinculado a propósitos secularizadores. A pesar de ello las continuidades existentes tanto en la ideología anticlerical, como en muchas de las razones alegadas para el descontento y en las formas de la protesta sugieren que el anticlerical popular pudo servir de base sobre la que se cimentó el anticlericalismo republicano y obrerista.

En el primer tercio del siglo XX el anticlericalismo se desarrolló en un escenario político en el que la participación de las masas fue adquiriendo cada vez mayor relevancia, tras la aprobación del sufragio universal masculino en 1890. Después del desastre del 98, cuando se hizo patente la debilidad del régimen de la Restauración, los republicanos comenzaron a plantearse la movilización del electorado como la única alternativa viable para acceder al parlamento o para instaurar una República. En este contexto, el anticlericalismo dejó de ser sólo una ideología esgrimida en demanda de medidas secularizadoras y se convirtió en un instrumento de la movilización política.

En Aragón, los republicanos no fueron ajenos a este proceso y recurrieron al discurso anticlerical como elemento de movilización de determinados sectores de población en favor de su proyecto político. Por entonces, el anticlericalismo tenía sus defensores principalmente entre las clases medias urbanas progresistas, sobre todo en sectores profesionales —periodistas, maestros—, y en algunos núcleos de artesanos instruidos y de obreros ideologizados. El republicanismo forjó una tradición anticlerical, pero esta nunca alcanzó el radicalismo que manifestaron los lerrouxistas en Barcelona o los blasquistas en Valencia. Las claves fundamentales se situarían, primero, en la debilidad y desunión del republicanismo aragonés, segundo, en el peso de los sectores unionistas, poco dados a promover acciones de protesta anticlerical más allá de los excesos puramente verbales, y, por último, en la aspiración de los radicales a monopolizar el anticlericalismo como elemento de movilización política exclusivamente en su propio beneficio. En consecuencia, el anticlericalismo en vez de cimentar la cohesión de todos los grupos republicanos en Aragón, los dividía, y no les ayudó a superar su debilidad y fragmentación. Ello, a su vez, limitó el desarrollo de una tradición anticlerical radical que canalizara en una dirección progresiva el arraigo del anticlericalismo popular y cohesionara a todos los sectores progresistas de la región en torno al proyecto republicano.

A pesar de que la movilización anticlerical de la primera década del siglo no dio a los republicanos los réditos electorales que deseaban, contribuyó a asentar una identidad anticlerical en sectores significativos de la sociedad aragonesa.

La proclamación de la Segunda República y el acceso de los sectores anticlericales al poder ofreció una nueva oportunidad para que el anticlericalismo adquiriera de nuevo relevancia en la escena pública. No se manifestó sólo en núcleos urbanos; adquirió protagonismo también en el mundo rural, incluso en las pequeñas localidades. Como a comienzos de siglo, el anticlericalismo fue impulsado por sectores del republicanismo, pero su hegemonía ya no era tan manifiesta. Tanto socialistas como anarquistas, mucho más organizados y numerosos que en la primera década y con clientelas y programas más definidos, participaron activamente en la movilización anticlerical. En esas circunstancias resultaba difícil recurrir a ella para movilizar el voto a costa de otros adversarios anticlericales. De hecho, la movilización anticlerical respondió a un objetivo distinto en los años treinta: con el poder en manos de los sectores que defendían los postulados laicistas, era la oportunidad política idónea para presionar al gobierno republicano en favor de la legalización y aplicación práctica de dichos postulados.

Por su parte, los partidarios de un modelo confesional de Estado y de sociedad en Aragón manifestaron su oposición a toda medida de orientación secularizadora. Los obispos que se sucedieron en las diócesis aragonesas a lo largo del primer tercio del siglo reflejaron un profundo conservadurismo al defender a ultranza el modelo confesional, lo que no les impidió aceptar el mal menor y apoyar el catolicismo social. Y a esa línea pastoral se ajustó el comportamiento del clero regular y secular. Quizás lo más llamativo del análisis de los protagonistas del conflicto por el bando clerical fuera el descenso del número de miembros del clero regular en las tres provincias aragonesas durante la primera década del siglo, en contra de la tendencia alcista del conjunto del país. Aunque fuertemente contrarrestado por su crecimiento posterior, sin duda debió influir en la credibilidad de las críticas anticlericales sobre la manida y temida invasión frailuna de España.

En defensa de sus postulados, los sectores pro-clericales reflejaron una preocupación creciente por la movilización del laicado, lo que respondía

claramente a la importancia que las masas iban cobrando en el escenario político y social. En correspondencia con dicha movilización, la reacción clerical del primer tercio del siglo XX, caracterizada por una mezcla de actitudes defensivas y beligerantes, iría evolucionando del predominio inicial de las primeras al progresivo fortalecimiento de las segundas. La convocatoria de los fieles a actos de culto más o menos multitudinarios, en protesta o en desagravio por las ofensas que la legislación, y las acciones anticlericales inferían a lo sagrado; los esfuerzos por trasladar esa movilización religiosa de la población en favor de los candidatos católicos en las elecciones; las campañas en pro de la «Buena Prensa» y el fomento del asociacionismo católico entre los seglares constituyeron las líneas básicas de esa estrategia clerical con respecto al laicado hasta la sublevación militar de julio de 1936.

La movilización de los sectores católicos no escapó a las críticas del anticlericalismo republicano y obrero, aunque estas se dirigieron fundamentalmente contra el clero y la Iglesia. No se puede entender el eco que encontraron en amplios sectores sociales si no se tuviera en cuenta la existencia de un anticlericalismo popular arraigado entre la población. Los agravios contra el clero que podía generar la presencia constante de la institución eclesiástica en la vida cotidiana de las gentes, alimentaban las críticas, a veces míticas, transmitidas por la cultura popular.

La documentación eclesiástica y periodística consultada nos muestra que en el primer tercio del siglo en Aragón los motivos del descontento con el clero fueron diversos, así como las formas que adoptó la protesta popular, llegado el caso. La gran mayoría afectaban al clero secular, precisamente el que estaba más presente en las vidas cotidianas de las gentes. Entre las causas del descontento destacaban, en primer lugar, todas las relacionadas con los comportamientos y actitudes morales y pastorales del clero que no se ajustaban a lo que el pueblo consideraba propio de un ministro de Dios.

La soberbia y el orgullo de algunos clérigos solían generar más críticas que otros defectos, pero no alcanzaban la repercusión que adquirían los escándalos que pudieran surgir cuando se sospechaba de las relaciones demasiado estrechas para la moral social de la época entre un clérigo y una mujer, conjeturas favorecidas, por otra parte, por el halo de sospecha casi mítica que rodeaba, en la mentalidad popular, al célibe.

Tenía también gran trascendencia el descuido del clero por las cosas sagradas, especialmente si se relacionaban con la administración del viático, la preparación para una buena muerte o la salvaguarda de los objetos de arte y culto de las iglesias. Cualquier enajenación de estos objetos por parte del clero sin consentimiento ni conocimiento del pueblo era considerado un robo y una agresión a la identidad de la comunidad que podía debilitar su cohesión religiosa; incluso podía degenerar en motivo de conflicto entre el poder civil y el eclesiástico en el ámbito local por el control del patrimonio de las iglesias.

Por contra, el celo excesivo de algún sacerdote en el ejercicio de su misión pastoral llegó a constituir un motivo de queja en numerosas ocasiones, sobre todo cuando aquel se hacía efectivo en las ceremonias religiosas. Unas veces, este tipo de conflictos reflejaba el choque entre la religiosidad popular y la religión oficial, preocupada fundamentalmente por someter a las normas y al control eclesiástico las manifestaciones religiosas de los feligreses. En otras ocasiones, los resentimientos surgían por la actitud que el sacerdote tomaba en los actos que marcaban las grandes etapas de la vida de una persona, sobre todo en bodas —cuestión de la dispensa matrimonial— y funerales. Las quejas por la negativa del cura a oficiar alguno de esos ritos, por considerar al receptor al margen de la Iglesia o en abierta oposición con sus postulados, ponían de manifiesto que la presión legal, la presencia constante de la Iglesia en todos los órdenes de la vida cotidiana y la coacción moral de una sociedad regida por valores predominantemente católicos, empujaban a todo individuo en una única dirección socialmente aceptable en esas ocasiones. Salirse de ella podía convertirse en motivo de rechazo social en la comunidad e, incluso, en un cierto estigma de deshonra para el nombre de toda la familia, como ocurría con los entierros en los «corralillos». En el caso de los conflictos locales en torno a los enterramientos, a las decisiones polémicas de algún sacerdote por negar sepultura cristiana a algún finado, se unía la lucha entre el poder civil y el eclesiástico por el control de la jurisdicción de los cementerios. Aunque con su secularización en tiempos de la República los conflictos entre ambos poderes se multiplicaron, estos no eran nuevos, como lo demostraban las acusaciones de la autoridad eclesiástica contra la civil por la invasión de sus competencias en este campo, consecuencia del mantenimiento de un régimen mixto de jurisdicción eclesiástico-civil de los camposantos.

Un segundo gran grupo de motivaciones del descontento popular giraba en torno a las diferencias que surgían entre el clero y distintos sectores de la comunidad por la defensa a ultranza que aquel realizara de lo que consideraba derechos incuestionables de la Iglesia. El papel asignado al clero secular en la enseñanza oficial, como garante de la ortodoxia y la pureza de las costumbres transmitidas en la escuela, creaba un ambiente propicio para que surgieran tensiones con el maestro que viera en la actuación de aquel una invasión de sus atribuciones profesionales. Mayor incidencia tuvieron en la vida cotidiana de los pueblos las implicaciones políticas que se derivaban de las preferencias personales y de algunas predicaciones de los sacerdotes. Si esa actitud iba acompañada de condenas al republicanismo, al socialismo, al anarquismo y al liberalismo, el descontento iría aumentando a medida que se fueran consolidando grupos afectos al republicanismo o al movimiento obrero en la localidad correspondiente. Y, durante la Segunda República, las manifestaciones del clero, aunque fueran más moderadas que en el pasado, generaron reacciones mucho más radicales por parte de dichos grupos.

La defensa beligerante de los privilegios de la Iglesia provocó igualmente conflictos al entrar en colisión con las aspiraciones del poder municipal, en el contexto de progresiva configuración y asunción de competencias por parte de las instituciones estatales a lo largo del primer tercio del siglo. Cuestiones tan simbólicas como el control de las campanas y relojes colocados en las torres de las iglesias eran percibidas por el clero como una muestra del esfuerzo del poder civil por doblegar y someter al religioso. Las tensiones entre los ayuntamientos y los párrocos rurales también surgían por cuestiones, quizá no tan simbólicas, pero de mayor entidad económica, relacionadas bien con la administración y el control de los fondos de las fundaciones benéficas y asistenciales en cuyas juntas directivas estuvieran representadas ambas instancias de poder, bien con las dudas en torno a la propiedad municipal o eclesiástica de determinados lugares ligados a la actividad religiosa (ermitas, santuarios, cementerios, casas curato, etc.). Aunque muchos de estos conflictos venían de lejos, la legislación republicana dejó abierta la puerta para que salieran a la luz al imponer a todas las instituciones estatales la prohibición legal de amparar o apoyar económicamente cualquier actividad religiosa. Asimismo, la nueva coyuntura histórica de separación Iglesia-Estado debió impulsar a algunos ayuntamientos a hacer efectiva la supremacía del poder civil sobre el ecle-

siástico en su localidad, para tratar de solucionar viejos contenciosos o para enfrentarse a las nuevas necesidades que planteaban reformas como la sustitución de la enseñanza religiosa.

Muchos de estos motivos para el descontento acabaron provocando manifestaciones de protesta. Inicialmente solían limitarse a críticas y comentarios a escala local. Si estas no daban resultado, se solicitaba al obispado la sustitución del sacerdote. Para hacer más evidente el rechazo que merecía tal clérigo, los vecinos boicoteaban a veces los actos de culto que él realizara, y, en las situaciones más graves, el sacerdote podía llegar a recibir insultos, amenazas e, incluso, anónimos.

Perturbar los actos de culto o mantener una actitud irreverente hacia ellos era otra manera de expresar la protesta anticlerical. Había muchas formas de hacerlo, pero sin duda una de las más típicas consistía en no descubrirse ante el sacerdote cuando pasaba llevando el viático o la cruz, o cuando presidía una procesión. En ocasiones, la protesta anticlerical acabó en violencia. Aparte de agresiones individuales a algún párroco, podían estallar tumultos o motines en aquellas circunstancias que el pueblo consideraba especialmente graves, como la negativa del párroco a enterrar a un vecino en el camposanto en contra de los deseos de sus familiares.

Todas estas formas de la protesta anticlerical popular constituían un repertorio al que se recurría para exteriorizar el malestar existente contra clérigos concretos a los que se recriminaba bien su comportamiento moral y/o pastoral, bien su defensa beligerante de los privilegios eclesiásticos en la comunidad. Pretendían que el clérigo enmendara su actitud y, en caso de no lograrlo, aspiraban a que el obispado decretara su traslado y sustitución. No cuestionaban, pues, el papel general del clero en la sociedad, si bien algunas de las manifestaciones de protesta relacionadas con el segundo grupo de motivaciones del descontento sugieren que existía cierto deseo entre las elites locales de limitar la presencia del cura a lo exclusivamente espiritual.

Ahora bien, ese mismo repertorio se utilizó también para expresar la protesta anticlerical específicamente contemporánea, en especial las perturbaciones de los actos de culto, los ataques al clero por medio de anónimos, insultos y amenazas, o la actitud irreverente hacia ambos, culto y clero. Entonces estas acciones ya no se dirigían contra un cura concreto; reflejaban más bien que se estaba cuestionando el papel del clero en la

Un segundo gran grupo de motivaciones del descontento popular giraba en torno a las diferencias que surgían entre el clero y distintos sectores de la comunidad por la defensa a ultranza que aquel realizara de lo que consideraba derechos incuestionables de la Iglesia. El papel asignado al clero secular en la enseñanza oficial, como garante de la ortodoxia y la pureza de las costumbres transmitidas en la escuela, creaba un ambiente propicio para que surgieran tensiones con el maestro que viera en la actuación de aquel una invasión de sus atribuciones profesionales. Mayor incidencia tuvieron en la vida cotidiana de los pueblos las implicaciones políticas que se derivaban de las preferencias personales y de algunas predicaciones de los sacerdotes. Si esa actitud iba acompañada de condenas al republicanismo, al socialismo, al anarquismo y al liberalismo, el descontento iría aumentando a medida que se fueran consolidando grupos afectos al republicanismo o al movimiento obrero en la localidad correspondiente. Y, durante la Segunda República, las manifestaciones del clero, aunque fueran más moderadas que en el pasado, generaron reacciones mucho más radicales por parte de dichos grupos.

La defensa beligerante de los privilegios de la Iglesia provocó igualmente conflictos al entrar en colisión con las aspiraciones del poder municipal, en el contexto de progresiva configuración y asunción de competencias por parte de las instituciones estatales a lo largo del primer tercio del siglo. Cuestiones tan simbólicas como el control de las campanas y relojes colocados en las torres de las iglesias eran percibidas por el clero como una muestra del esfuerzo del poder civil por doblegar y someter al religioso. Las tensiones entre los ayuntamientos y los párrocos rurales también surgían por cuestiones, quizá no tan simbólicas, pero de mayor entidad económica, relacionadas bien con la administración y el control de los fondos de las fundaciones benéficas y asistenciales en cuyas juntas directivas estuvieran representadas ambas instancias de poder, bien con las dudas en torno a la propiedad municipal o eclesiástica de determinados lugares ligados a la actividad religiosa (ermitas, santuarios, cementerios, casas curato, etc.). Aunque muchos de estos conflictos venían de lejos, la legislación republicana dejó abierta la puerta para que salieran a la luz al imponer a todas las instituciones estatales la prohibición legal de amparar o apoyar económicamente cualquier actividad religiosa. Asimismo, la nueva coyuntura histórica de separación Iglesia-Estado debió impulsar a algunos ayuntamientos a hacer efectiva la supremacía del poder civil sobre el ecle-

siástico en su localidad, para tratar de solucionar viejos contenciosos o para enfrentarse a las nuevas necesidades que planteaban reformas como la sustitución de la enseñanza religiosa.

Muchos de estos motivos para el descontento acabaron provocando manifestaciones de protesta. Inicialmente solían limitarse a críticas y comentarios a escala local. Si estas no daban resultado, se solicitaba al obispado la sustitución del sacerdote. Para hacer más evidente el rechazo que merecía tal clérigo, los vecinos boicoteaban a veces los actos de culto que él realizara, y, en las situaciones más graves, el sacerdote podía llegar a recibir insultos, amenazas e, incluso, anónimos.

Perturbar los actos de culto o mantener una actitud irreverente hacia ellos era otra manera de expresar la protesta anticlerical. Había muchas formas de hacerlo, pero sin duda una de las más típicas consistía en no descubrirse ante el sacerdote cuando pasaba llevando el viático o la cruz, o cuando presidía una procesión. En ocasiones, la protesta anticlerical acabó en violencia. Aparte de agresiones individuales a algún párroco, podían estallar tumultos o motines en aquellas circunstancias que el pueblo consideraba especialmente graves, como la negativa del párroco a enterrar a un vecino en el camposanto en contra de los deseos de sus familiares.

Todas estas formas de la protesta anticlerical popular constituían un repertorio al que se recurría para exteriorizar el malestar existente contra clérigos concretos a los que se recriminaba bien su comportamiento moral y/o pastoral, bien su defensa beligerante de los privilegios eclesiásticos en la comunidad. Pretendían que el clérigo enmendara su actitud y, en caso de no lograrlo, aspiraban a que el obispado decretara su traslado y sustitución. No cuestionaban, pues, el papel general del clero en la sociedad, si bien algunas de las manifestaciones de protesta relacionadas con el segundo grupo de motivaciones del descontento sugieren que existía cierto deseo entre las elites locales de limitar la presencia del cura a lo exclusivamente espiritual.

Ahora bien, ese mismo repertorio se utilizó también para expresar la protesta anticlerical específicamente contemporánea, en especial las perturbaciones de los actos de culto, los ataques al clero por medio de anónimos, insultos y amenazas, o la actitud irreverente hacia ambos, culto y clero. Entonces estas acciones ya no se dirigían contra un cura concreto; reflejaban más bien que se estaba cuestionando el papel del clero en la

sociedad y, a través de él, el de la Iglesia e incluso el de la religión. En consecuencia, más que las formas que adoptara la protesta anticlerical, serían las premisas ideológicas en que se fundamentara y los objetivos que con ella se persiguieran, las que marcarían las diferencias entre la protesta anticlerical tradicional y la más específicamente contemporánea.

Ese salto implicaba un proceso de ideologización en el que desempeñó un papel esencial el discurso anticlerical transmitido principalmente por la prensa republicana y obrera de orientación anticlerical. Muchas de las cuestiones que motivaban la protesta anticlerical popular, así como algunas de las formas con que esta se exteriorizó, fueron recogidas por dicha prensa, aunque con objeto de interpretarlas desde un punto de vista anticlerical distinto al tradicional. A la vez que le permitía calar más fácilmente en las mentalidades católicas críticas con su clero, abría tanto a estas como a las más alejadas de la Iglesia la posibilidad de enjuiciar los defectos de los diversos estamentos religiosos desde una perspectiva anticlerical vinculada al laicismo. Aspectos como las inmoralidades del clero, su exceso de celo pastoral o las condenas lanzadas desde el púlpito anatemizando las ideas y la prensa liberales, eran muy útiles en este sentido. Se trataba de poner en cuestión la capacidad moral del clero y de la Iglesia para dirigir espiritualmente a la comunidad y generar así un revulsivo movilizador a favor de las aspiraciones secularizadores defendidas por los sectores anticlericales.

Con ese objeto, además de recoger y reinterpretar algunos de los motivos de descontento popular con el clero, la prensa de orientación anticlerical difundió su ideología en infinidad de artículos y viñetas. Múltiples publicaciones y folletos coadyuvaron en esa labor ideologizadora. Destaca, en primer lugar, la orientación fundamentalmente ética, de amplia base cristiana, de sus contenidos y la gran aceptación de las críticas al clero y a la Iglesia por su traición al Evangelio, especialmente las referidas a la lujuria y a la avaricia.

Junto a estos argumentos, y desde esa misma perspectiva moral, el anticlericalismo contemporáneo añadió otros nuevos derivados de la crítica que a la luz de las ideas de la Ilustración —libertad, fe en la razón y la ciencia— merecieron clérigos e instituciones eclesiásticas, sin olvidar su presentación en clave cientifista propiciada por la influencia del positivismo de la segunda mitad del siglo XIX.

La forma como se adaptó la Iglesia y sus representantes regulares y seculares a una sociedad progresivamente industrializada y urbanizada, en la que una creciente parte de la población se alejaba de sus enseñanzas, constituyó asimismo una fuente para la crítica anticlerical. Si las censuras al clero por su traición al Evangelio eran muy parecidas, ya se refirieran al clero regular, ya al secular, las relativas a su actividad presentaban algunas diferencias. Al primero se le achacaba la competencia desleal que las labores económicas desarrolladas en los conventos suponían para los pequeños comerciantes, artesanos y obreros de las localidades donde se asentaban, y, sobre todo, su interés en dominar las conciencias y conseguir nuevos adeptos por medio del proselitismo que ejercían a través de la beneficencia y la educación, sus dos principales campos de acción. Sin embargo, cuando se criticaba la función del clero secular, la atención se centraba en todas aquellas tareas que desarrollaba fuera del templo en su esfuerzo por recristianizar la sociedad: con sus prédicas contra las ideologías liberales, con su labor al frente del catolicismo social y con su actitud beligerante y excluyente en la defensa del orden ideológico-moral basado en la religión no hacía —a juicio de los anticlericales— más que coadyuvar al mantenimiento de las estructuras políticas, sociales, económicas e ideológicas existentes y luchar por que se reforzaran en clave clerical.

De forma parecida, las críticas a la Iglesia oscilaban entre la traición al Evangelio —simbolizada, según los anticlericales, en la riqueza, el boato o la explotación que hacía de la religión— y su aspiración a dominar las conciencias y a preservar sus privilegios. Para conseguirlo —recordaban—, luchaba por mantener la alianza entre el trono y el altar y la subordinación del poder civil al eclesiástico, obligándole, primero, a actuar como su brazo protector y, segundo, a adecuar las leyes a los postulados religiosos en todas aquellas cuestiones que, según la Iglesia, se relacionaban con su misión de salvaguarda moral de la sociedad. Acabar con esta injerencia política de la Iglesia requería, a juicio de los anticlericales, imponer la laicización en la organización del Estado. A pesar de que todos los anticlericales estaban básicamente de acuerdo en este diagnóstico, los anarquistas, a diferencia de los liberal-progresistas y los republicanos, apenas se detuvieron en la cuestión de la separación Iglesia-Estado. En general, fueron las funciones socio-económicas e ideológicas del clero y de la Iglesia las que capitalizaron la atención del discurso anticlerical obrerista.

Por su parte, la actitud de los diferentes sectores anticlericales ante la religión variaba desde la defensa del ideal religioso hasta el rechazo más visceral promulgado por el ateísmo militante. Estas divergencias se representaban básicamente mediante la diferenciación entre el cristianismo y el clericalismo, o la identificación de este con el catolicismo. Mientras la diferenciación permitía preservar de los ataques a la religión, la identificación implicaba cuestionar la religión en la medida que —se alegaba— había demostrado su inutilidad como preservadora del sentido moral de la sociedad. De este modo, se había consumado la separación radical entre religión y moral, y ya no era necesario recurrir a la primera para legitimar la segunda. De ahí se derivaba, para el anticlericalismo más radical, sobre todo para el anarquista, la idea de que la religión era una farsa inventada para justificar la autoridad, la explotación y las crecientes diferencias sociales, mientras adormecía al hombre dejándolo sin capacidad de reacción frente a toda esa injusticia. A todas estas críticas se sumaban además otras, de procedencia fundamentalmente libertaria, que atacaban los contenidos de la religión, su origen divino e incluso la misma existencia de Dios, desde postulados supuestamente racionales y cientifistas: su objetivo consistía en demostrar la falsedad de una doctrina que constituía la base ideológica dominante legitimadora del orden establecido.

La ideología anticlerical del siglo XX no quedaba sólo circunscrita a la esfera religiosa. Su objetivo no era la reforma eclesiástica en sí, sino la transformación del orden socio-político de la Restauración que la Iglesia y la religión católicas legitimaban en España. El proceso de movilización política de los elementos radicales de la sociedad en favor de esa transformación, ya fuera en sentido exclusivamente político, ya fuera en dirección socio-revolucionaria, requería, por tanto, que la crítica anticlerical abarcara a toda la sociedad en cuanto la consideraban informada por la religión católica. La atención creciente que la Iglesia mostró en favor del desarrollo de organizaciones confesionales de seglares, que complementaran su labor recristianizadora de la sociedad, no dejaba dudas al respecto a muchos anticlericales.

En el ámbito político, las críticas anticlericales al orden de la Restauración se dirigían fundamentalmente contra la debilidad y tolerancia, rayanas en la connivencia —se decía— de la Monarquía con el clericalismo. Con la crítica al orden establecido no se pretendía tanto su reforma

—sólo apoyada por los sectores anticlericales más moderados incorporados al régimen monárquico— como su transformación radical, sustituyéndolo por uno garante de las libertades. Un régimen, por otra parte, que configurara un Estado fuerte en el que se hicieran realidad la supremacía del poder civil sobre el religioso y la separación Iglesia-Estado, si bien los republicanos reformistas no estaban de acuerdo en este último punto. La exigencia de un Estado fuerte llevaba al anticlericalismo a rechazar todo regionalismo supuestamente separatista, al considerarlo una vía de entrada de la influencia clerical: si en la primera década los ataques se dirigieron contra el catalanismo, en los años treinta lo hicieron contra el llamado separatismo vasco.

Sin embargo, una vez instaurada la República y con ella la separación Iglesia-Estado, la crítica anticlerical más radical siguió considerando que el clericalismo continuaba activo: la benevolencia de los gobiernos del primer bienio frente a los amagos clericales, las concesiones de la legislación anticlerical aprobada y la condescendencia del régimen al aplicarla, no habían servido —se decía— más que para envalentonar a los clericales que interpretaban esos gestos como un signo de debilidad de la República. Las críticas arreciaron con la llegada al poder de las derechas, por considerar que su gobierno iba a representar una clericalización del régimen, en coincidencia con la expansión del clericalismo por toda Europa de la mano de la ascensión del fascismo. Para el anticlericalismo obrerista, esta alianza entre el clericalismo y el fascismo representaba, sin embargo, mucho más: en su opinión, ambos unían sus fuerzas para pervertir el verdadero sentido de la República en defensa de los privilegiados y en contra de los intereses revolucionarios del mundo obrero.

En el ámbito económico, las críticas anticlericales denunciaban básicamente que la Iglesia y la religión legitimaban las injusticias y las desigualdades socio-económicas en contra de los principios de igualdad, justicia y amor fraterno predicados por Cristo. Las críticas más radicales en este sentido aparecían en los medios anticlericales obreros que denunciaban la insuficiencia e inutilidad de las medidas propuestas por el catolicismo social: con estas y con otras tácticas de lucha que adoptaban los partidarios del orden socio-económico establecido, no se intentaba mejorar realmente la suerte del proletario, sino frenar el avance del asociacionismo obrero revolucionario que podía poner en peligro el orden burgués capi-

talista basado en la desigualdad y en la opresión. En consecuencia, destruir ese orden requería erradicar la falsa moral católica que lo sostenía.

En el ámbito ideológico, las críticas se dirigían tanto a la Iglesia por sus aspiraciones a monopolizar esa esfera en nombre de la religión, como a la sociedad que asimilaba y se sometía a los designios eclesiásticos; una sociedad, a juicio de los anticlericales, intolerante, supersticiosa e hipócrita, en la que había que aparentar ser católico si se quería ser considerado buen ciudadano. La ignorancia y el analfabetismo constituían el mejor caldo de cultivo para ese ambiente de opresión ideológica que afectaba especialmente a los medios difusores de ideas que cuestionaban la uniformidad ideológica hipócrita impuesta por los defensores del orden ideológico pro-católico. Entre ellos, la ideología anticlerical atribuía un papel esencial a la mujer, pues debido a su ignorancia —se afirmaba— era fácilmente sojuzgada por el clero. En el hogar y fuera de él, era el instrumento del que éste se valía para extender la influencia clerical sobre los hombres y, por ende, sobre la sociedad. El machismo, e incluso misoginia, que destilaban esas ideas se acentuó con la aprobación del sufragio femenino en octubre de 1931, aunque con algunas diferencias: mientras el discurso republicano primó la cuestión del género extendiendo sus consideraciones negativas sobre el voto de la mujer a todas por igual, la izquierda obrera acentuó los aspectos de clase diferenciando el voto de la mujer burguesa clericalizado del de la mujer proletaria libre de tal sometimiento. Bajo esas circunstancias, la educación laica era la única solución válida, según los anticlericales, para acabar con la atmósfera opresiva e hipócrita que representaba la coacción moral pro-católica dominante en la sociedad española de la época.

En conjunto, todos estos argumentos de la ideología anticlerical mostraron una gran continuidad a lo largo del primer tercio del siglo XX en todos los sectores anticlericales, de la misma forma que su base y su presentación ética fueron ampliamente compartidas. No se puede negar, sin embargo, la radicalización del discurso anticlerical en los años treinta, radicalización que afectó sobre todo al tono de las críticas y a la creciente extensión de las más radicales.

Las diferencias existentes entre el anticlericalismo republicano y el obrerista residían más bien en la perspectiva que cada uno primaba en la crítica, lo que condicionaba también las soluciones propuestas. Si en el

primero predominaba la lectura política de las acusaciones contra el clericalismo, la izquierda obrera daba prioridad a las consecuencias negativas de su actividad en el terreno socio-ideológico y socio-económico. Esta divergencia se fue acentuando con el progresivo desarrollo del movimiento obrero y la incorporación de los argumentos anticlericales críticos con las implicaciones sociales de la labor recristianizadora de la Iglesia al discurso obrero de la lucha de clases. Paralelamente, la menor atención que el anticlericalismo republicano fue prestando a los abusos clericales en dicho terreno reflejaba la diferente valoración que tenía el anticlericalismo para los republicanos: de ser en la primera década del siglo un elemento ideológico populista que por su raigambre popular y su contenido altamente emotivo servía para cohesionar y movilizar políticamente a las masas urbanas radicales contra el régimen monárquico de la Restauración, pasó, en tiempos de la Segunda República, a ser un elemento ideológico en defensa del nuevo régimen frente al peligro potencial que representaba para él la amenaza clerical. Seguía formando parte de un discurso populista, pero no tanto con un objetivo movilizador, como para justificar ciertas definiciones izquierdistas del republicanismo, especialmente en el caso del Partido Radical cada vez más inclinado hacia posiciones conservadoras.

Los objetivos a los que servía la ideología anticlerical se reflejaban en la forma como esta se presentaba en la prensa y en publicaciones de pequeño formato. Los artículos y los gráficos —estos casi exclusivos de la prensa anarquista— reducían las referencias concretas al mínimo detalle en favor de las conclusiones ideologizadoras y/o movilizadoras que se derivaban de los abusos clericales. Todo ello acompañado de una serie de referencias épicas y míticas que animaban a la batalla frente al enemigo clerical, al que se presentaba despojado de toda legitimación moral; mientras, se resaltaba la del bando anticlerical, atribuida a la virtud y a la pureza que sus partidarios habían adquirido a lo largo de una vida de sufrimiento.

Tanto los contenidos como las formas que hemos visto presentó el discurso anticlerical cuestionaban insistentemente la legitimidad moral del clero para guiar espiritualmente a la población. Los sectores anticlericales pretendían así reconducir los recelos existentes contra el clero en una dirección más acorde con las aspiraciones secularizadoras que defendían. Con ese objeto reinterpretaron muchos de los motivos del descontento popular con el clero y de sus formas de protesta.

En esa labor ideologizadora, la prensa representó un instrumento privilegiado al difundir el discurso y el pensamiento anticlerical. A la vez que denunciaba públicamente los abusos clericales —reales y míticos—, reclamaba la aplicación de un programa secularizador y la legitimidad moral de la cultura y de la vida laicas. Cumplía, además, una función movilizadora de la opinión en favor de alternativas políticas republicanas, sobre todo en la primera década del siglo, y en favor de la legalización y aplicación práctica del ideario laicista. Constituyó, por tanto un elemento característico de la protesta anticlerical contemporánea.

Lo mismo ocurrió con las ceremonias civiles. En sí mismas no tenían por qué ser acciones anticlericales, pero los obstáculos casi insalvables que encontró su legalización, fundamentalmente por la oposición beligerante que adoptó la Iglesia frente a ellas, acabó dando a inscripciones, bodas y entierros civiles un fuerte carácter anticlerical, no exento de un cierto contenido de desafío al poder de la Iglesia y a la hipocresía de la sociedad católica. A la vez formaban parte esencial de una concepción laica de la vida: a falta de un reconocimiento legal sin trabas de sus manifestaciones, había que luchar para dignificarlas y hacerlas socialmente aceptables; de ahí el interés que demostraron sus partidarios en desarrollar el correspondiente ritual —especialmente en los funerales—. El ritual dotaba a los correligionarios de una identidad laica y servía, además, para rivalizar con el clericalismo. Integrar a los participantes en una comunidad identificada por el laicismo y expresar rivalivalidad hacia el clero eran también lo que pretendían los anticlericales con los bailes y meriendas de promiscuación en Semana Santa. Con tales prácticas, rompían públicamente con las costumbres y ritos católicos establecidos en esas fechas.

La rivalidad con el clero estuvo presente en todas las formas que adoptó la protesta anticlerical contemporánea. De ellas, los mítines, las conferencias y las manifestaciones fueron las que mejor respondían a los objetivos de ideologización y movilización política que los republicanos de principios de siglo XX perseguían al recurrir al anticlericalismo. En Aragón, la mayoría de esos actos se celebraron en Zaragoza, en el contexto de las grandes campañas desarrolladas a escala nacional para demandar la expulsión de las órdenes religiosas, protestar contra el nombramiento de Nozaleda o los concordatos con el Vaticano, apoyar la escuela laica, etc. En varias ocasiones, acabaron con una manifestación encabezada por las fuerzas convocantes con objeto de hacer entrega al representante de la

autoridad gubernamental de los acuerdos tomados en el mitin correspondiente.

En los años treinta, con el poder ya en manos de los representantes de los sectores anticlericales, apenas se convocaron mítines anticlericales, y las manifestaciones que se celebraron ya no trataban de movilizar políticamente al electorado en favor de uno u otro grupo republicano u obrero. En unas ocasiones estuvieron relacionadas con la aplicación de disposiciones anticlericales municipales o nacionales; en otras, respondían al deseo de sus organizadores de rivalizar con el clero por la presencia en la calle, por el dominio del espacio público por excelencia. No faltó alguna que tuvo un carácter de contramanifestación frente a algún acto organizado por los sectores católicos contra disposiciones anticlericales de la autoridad civil competente.

El boicot de actos religiosos y de manifestaciones católicas fue una de las formas más recurrentes de la protesta anticlerical a lo largo del primer tercio del siglo XX. No era raro que lo que comenzaba siendo un intento de dificultar o de impedir la celebración de tales actos acabara en situaciones de violencia. Ya vimos que el boicot y la perturbación de los actos de culto formaban parte del repertorio de la protesta anticlerical popular tradicional; en ese caso, iban dirigidas contra clérigos determinados que habían contravenido las normas de conducta moral y pastoral apropiadas a la dignidad de un ministro de Dios. En la protesta anticlerical contemporánea, sin embargo, se producían frente a ceremonias religiosas multitudinarias y frente a cualquier otro tipo de actos a los que los anticlericales atribuyeran un significado clerical. Algunos de los actos boicoteados en Aragón reflejaban la simbiosis entre los religioso y lo civil, como, por ejemplo, la peregrinación conmemorativa del Centenario de los Sitios en 1908; pero el objetivo principal a comienzos de siglo fueron las grandes manifestaciones públicas de culto: el jubileo de julio de 1901, en el que se produjeron los incidentes violentos más graves de la década, y la peregrinación y coronación de la Virgen del Pilar en mayo de 1905, así como las romerías y actos religiosos organizados en octubre de 1910 en protesta por la política anticlerical de Canalejas.

Durante la Segunda República, el boicot de actos religiosos aumentó considerablemente y no fue extraño que acabaran generando algún tipo de violencia. Afectó sobre todo a las procesiones, principal manifestación

pública de culto, impidiendo su salida u obstaculizando el recorrido. También afectó a aquellos símbolos religiosos que tenían un significado clerical, como las colgaduras con alusiones a Cristo Rey que se colocaban en los balcones con ocasión de la festividad del Sagrado Corazón. Incluso, en ocasiones, las propias ceremonias religiosas que se celebraban en el interior del templo llegaron a ser objeto de boicot.

La violencia se cebó, sobre todo, con los símbolos religiosos —iglesias, ermitas, cruces de piedra, etc.—, hecho que demostraba la radicalización de la protesta anticlerical en la medida que esas acciones trataban de demostrar la impotencia sobrenatural de la Iglesia frente a los ataques a los símbolos divinos. Aunque en Aragón este tipo de acciones acontecieron, en parte, durante los movimientos revolucionarios de enero de 1932 y diciembre de 1933, fue mucho más habitual que la violencia anticlerical estallara con ocasión de festividades religiosas especialmente significativas —Semana Santa, Corpus Christi, Sagrado Corazón, etc.—, o con motivo de las resistencias católicas a adoptar las disposiciones del poder civil por considerarlas injustamente lesivas e irrespetuosas con los tradicionales derechos de la Iglesia. Fue precisamente este tipo de situaciones las más propicias para que acabaran en tumultos y motines, como ocurrió en Barbastro a comienzos de agosto de 1933, cuando la población concentrada ante un antiguo convento, considerado por el consistorio de propiedad municipal, acabó asaltándolo ante la negativa reiterada del obispado a entregarlo al Ayuntamiento.

Con el conflicto clericalismo/anticlericalismo de fondo, la violencia también estalló aprovechando los mítines y actos de afirmación católica. Constituyeron los efectos más claros de la movilización política del anticlericalismo durante la República y alcanzaron mayor incidencia a medida que se consolidaba la reconstrucción política de la derecha apelando a la bandera del catolicismo y de la Iglesia supuestamente perseguidos por el régimen republicano.

En conjunto, la movilización anticlerical durante los años treinta afectó tanto al mundo urbano como al rural. Se manifestó en muchas más situaciones y adquirió mucho mayor radicalismo que a comienzos de siglo: a diferencia de entonces, predominaron los biocots, los motines y las acciones violentas. Impulsó las acciones anticlericales del poder local, unas veces adelantándose a la legislación nacional, otras asegurando que se aplicaran las disposiciones municipales a pesar de las resistencias católicas que

pudieran encontrar. Para muchos anticlericales, debía hacerse realidad, aunque fuera a la fuerza, el ideal laicizador en todos los órdenes de la vida pública institucional y social.

Tras la sublevación militar de julio de 1936, el vacío de poder y el fracaso de los aparatos coactivos del Estado allí donde aquella no triunfó, posibilitó el estallido anticlerical más violento de la historia de España contemporánea. Muchas iglesias, objetos de culto y símbolos religiosos de todo tipo fueron pasto de las llamas en la zona oriental de Aragón. Pero a diferencia de los años anteriores, la violencia se dirigió también, de forma prioritaria, contra el clero. El 87,8 % del clero incardinado en la diócesis de Barbastro fue asesinado. Parecía como si la ejecución de los representantes de la divinidad fuera para los anticlericales más radicales el mejor modo de demostrar la impotencia sobrenatural de la institución eclesiástica. Destruidos también todos los símbolos de lo que una vez había sido la legitimadora moral del viejo orden político-social, se podía avanzar —a juicio de aquellos— hacia la revolución social sin los peligros involucionistas que habían lastrado el éxito de la experiencia republicana.

Si la violencia anticlerical de la primera década del siglo contra las manifestaciones religiosas consideradas clericales formaba parte del recurso del republicanismo al anticlericalismo para movilizar a la población en favor de su proyecto político, los excesos violentos de la guerra civil estaban más ligados a la expansión y consolidación de las nuevas fes seculares, principalmente del anarquismo y de sus proyectos de revolución social.

Con todo, la acción anticlerical no se redujo a sus manifestaciones de protesta. La ideología anticlerical incluía una serie de propuestas laicizadoras, machaconamente reiteradas, como la separación Iglesia-Estado, la supremacía de la autoridad civil, la libertad de conciencia y de cultos, el reconocimiento legal de las formas de vida laica, etc. La política local y provincial desarrollada por los sectores anticlericales en Aragón aspiraba —en medio de muchos obstáculos, no siempre externos a ellos— a adecuar la vida política y social a dichos postulados. Los timidísimos avances experimentados en la primera década del siglo se intentaron consolidar en los años treinta al amparo de la legislación anticlerical de la Segunda República.

En el campo de la beneficencia, el ideal secularizador se plasmó en los esfuerzos por atender las exigencias de democratización de la asistencia benéfica y sanitaria, de forma que respondiera más al concepto de justicia

que al de caridad; aunque para conseguir esto, a veces parecía tener más importancia la liquidación de aquellos elementos que tradicionalmente habían representado el carácter exclusivamente caritativo de las instituciones benéficas: los símbolos religiosos y la presencia de los religiosos.

En el terreno de la enseñanza, a los casi nulos apoyos que la escuela laica recibió de los ayuntamientos aragoneses de comienzos de siglo —ejemplificado por la política del concejo zaragozano, a pesar del importante número de concejales republicanos con que contó en la primera década del siglo—, siguieron los esfuerzos de los consistorios de la Segunda República por cumplir los planes gubernamentales del primer bienio en favor de la escuela estatal, laica y gratuita, primero con la construcción o adecuación de nuevos centros escolares y, a partir de junio de 1933, con la sustitución de la enseñanza religiosa. Aunque ésta apenas se llevó a efecto por premuras de tiempo y dinero y, sobre todo, por la paralización del proceso por los gobiernos del bienio radical-cedista, la reacción de los sectores católicos —concretada en la constitución de mutuas escolares— puso de manifiesto que la cuestión educativa seguía ocupando un lugar central en el conflicto entre el clericalismo y el anticlericalismo.

Por su parte, las disposiciones en torno a las ceremonias religiosas y las manifestaciones públicas de culto en tiempos de la República fueron las más genuinamente anticlericales. A diferencia de las decisiones tomadas por los representantes locales republicanos de comienzos de siglo, negándose a asistir a los actos de culto, en los años treinta las autoridades locales regularon, además, la presencia de signos religiosos en los edificios e instituciones oficiales y la celebración de los actos públicos de culto. Con ello, se pretendía simbolizar la separación Iglesia-Estado y la efectividad de la supremacía del poder civil sobre el religioso. La competencia de la autoridad civil para autorizar o prohibir las manifestaciones públicas de culto fue la que más rechazo generó entre la autoridad eclesiástica, que respondió en las principales localidades con el retraimiento y la negativa a celebrar los actos públicos más destacados de las solemnidades católicas, principalmente Semana Santa, justificando su actitud por el temor a los desórdenes públicos.

Las divergencias que en materia de manifestaciones públicas de culto presentaban las decisiones de la autoridad civil se hicieron especialmente visibles en los enterramientos y en la administración del viático, por su

ambigua consideración como actos públicos de culto. Pero la gran novedad que introdujo la República en relación con los enterramientos fue la secularización de los cementerios. A partir de esa medida, los problemas se trasladaron a la regulación del carácter religioso o civil de los funerales en el plano individual y a las tensiones ente autoridades eclesiásticas y civiles locales por la administración de los cementerios parroquiales secularizados.

Las disposiciones anticlericales de los gobiernos locales también abarcaron cuestiones menores, pero de gran significado simbólico, como la sustitución de los nombres de las calles de referente religioso por otros del «santoral» republicano, la imposición a las instituciones eclesiásticas de los mismos aranceles y arbitrios que debían sufragar el resto de los vecinos de la localidad, el control de los bienes de ermitas y santuarios de supuesta propiedad municipal o el intento de reglamentar el toque de campanas, medidas todas ellas reflejo del deseo de hacer efectiva la supremacía del poder civil sobre el religioso en la administración y la sociedad españolas.

En Aragón, la aplicación práctica a escala local de las medidas que conformaban la política anticlerical fue impulsada por la movilización anticlerical. En ella había un importante componente de rivalidad con el clero por las aspiraciones secularizadoras que perseguía y por el deseo que reflejaba de dominar el espacio público limitando y/o eliminando la presencia del clero, e incluso de los símbolos religiosos, en él. En los años treinta la movilización anticlerical no subordinó —al menos tan claramente— esas aspiraciones secularizadoras a intereses políticos electorales concretos, a diferencia de lo que hizo el republicanismo en la primera década del siglo. Y cuando, tras el fracaso de la sublevación militar de julio de 1936, los sectores anticlericales obreros más radicales vieron que la revolución social podía hacerse realidad, no dudaron en poner la violencia anticlerical a su servicio.